

جلجامش
علاء شحات

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعميق والبحث والتحليل
مواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

بإسلام

الصفحة المضاءة من الكتب والكتب والاعمال

هديتي للصديق علي المدن

المجلد الخامس

دار الرشاد الجديدة

ج.ج.امش
ع.ا.م.م.م.م.

الكامل للمبتدئ

بمقام
الأستاذ إبراهيم الرباعي

تمهيد .
تتولى المتوكل الخلافة سنة ٢٣٢ هـ لتستقبل العصر
العباسي الثاني الذي انتهى باستقرار الدولة البويهية في
بغداد سنة ٣٣٤ هـ .

(٥) مراتب النحويين (النحاة) لأبي الطيب عبد الواحد بن علي (بعد ٣٥٠ هـ) (ص ١٣٦) - طبقات النحويين البصريين لسيرافي
أبي سعيد حسن بن عبد الله (٣٦٨ هـ) (ص ٩٦) - طبقات النحويين والقنويين للزبيدي أبي بكر محمد بن الحسين (٣٧٩ هـ) (٧٠ - ٨٠) -
معجم الشعراء للمعز بن محمد بن عمران (٣٨٤ هـ) (ص ٤٤٩ - ٤٥٠) - حلية الأديباء (نقل عنه ابن النديم) - فهرس العلوم لابن النديم
محمد بن اسحاق (٣٨٥ هـ) (ص ٥٩ - ٦٠) - جمهرة أنساب العرب لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد (٤٥٦ هـ) (ص ٣٧٧) - تاريخ
بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي (٤٦٣ هـ) (ص ٣ : ٣٨٠ - ٣٨٧) - سبط اللاي لأبي عبيد البكري عبدالله بن عبد العزيز
(٤٨٧ هـ) (ص ٣٤٧) - الفصوص لصاعد بن الحسن الربيعي (٤١٧ هـ) (نقل عنه ابن حجر في لسان الميزان - الأنساب للسمعاني أبي سعد
عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) (و : ١١٦ أ) - نزهة الألباء في طبقات الأديباء لابن الأتباري أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧ هـ)
(ص ٢٧٩ - ٢٩٣) - المنتظم في تاريخ الأمم لابن الجوزي عبد الرحمن بن علي (٥٩٧ هـ) (سنة ٢٨٥) - الألقاب لابن الجوزي أيضاً
نقل عنه ابن خلكان - ارشاد الأريب - معجم الأديباء - لياقوت ابن عبدالله الرومي (٦٢٦ هـ) (١٩ : ١١١ - ١٢٢) - المختضب لياقوت
أيضاً (ص ٧٣) - الكامل في التاريخ لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد (٦٣٠ هـ) (سنة ٢٨٤ هـ) - الباب في معرفة الأنساب لابن الأثير
أيضاً (١ : ١٩٧) - المختبس - لأبي عبيد الله محمد بن عمران (نقل عنه القفطي) - أنباء الرواء للقفطي أبي الحسن علي بن يوسف (٦٤٦ هـ)
(٣ : ٢٤١ - ٢٥٢) - وفيات الأعيان لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١ هـ) (١ : ٤٨٥ - ٤٩٧) - المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا
إسماعيل بن علي (٧٣٢ هـ) (٢ : ٥٨) - تلخيص ابن مكتوم أبي محمد أحمد بن عبد القادر (٧٤٩ هـ) (٢٣٨ - ٢٣٩) - إشارة التعيين
إلى تراجم النحاة للقنويين لأبي المحاسن عبد الباقي بن علي (القرن الثامن) (ص ٥٣) - مسالك الأبصار للمعري أحمد بن يحيى (٧٤٧ هـ)
(ق ٤ ج ٢ ص ٢٨٧ - ٢٩٠) - مرآة الجنان لياقوت بن أسعد (٧٦٨ هـ) (٢ : ٢١٠ - ٢٦٣) - البداية والنهاية لابن كثير
إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١١ : ٩٧ - ٨٠) - غاية النهاية لابن الجزري محمد بن محمد (٨٢٣ هـ) (٢ : ٢٨٠) - طبقات ابن قاضي
شبهة تقي الدين بن أحمد (٨٥١ هـ) (١ : ١٤٦ - ١٥١) - لسان الميزان لابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢ هـ) (٥ : ٤٣٠ - ٤٣٢) -
النجوم الزاهرة لابن تغري بردي جمال الدين يوسف (١١٦ - ١١٧) - المزهر للسيوطي أيضاً (٢ : ٤٠٨ و ٤١٩ و ٤٢٧ و ٤٦٤) -
طبقات المفسرين للداودي محمد بن علي ، تلميذ السيوطي (القرن العاشر) (٢٩٥ - ٢٩٧) - شذرات الذهب لابن العماد عبد الحى بن أحمد
(١٠٨٩ هـ) (٢ : ١٩٠ - ١٩١) - روضات الجنات لمحمد باقر (القرن الثالث عشر) (ص ٦٠) - كشف الغنون لحاجي خليفة .

أبو العباس المبرد :

وقبل أن نغضى في الحديث عن أبي العباس المبرد نحب أن نشير إلى أنه كان ثمة رأيان في النحويين ، نختصنهما مدرستان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكما شغلت هاتان المدرستان بالجدل في قواعد النحو وأحكامه وشروطه ، شغل بعدهما مؤلفون بآثبات هذا الخلاف والحكم فيه ، غير أن هذا الخلاف أخذ في الضعف منذ أواخر القرن الثالث الهجري بعد أن بلغ أشده في العصر العباسي الأول . ومن هؤلاء المؤلفين كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري (٥٧٧ هـ) الذي ألف كتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين » جمع فيه إحدى وعشرين ومائة مسألة خلافية ، ثم أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ) الذي ألف كتاب « التبيين في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » . ثم جاء جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١ هـ) فملخص ما في هذين الكتابين وضمنهما الجزء الثاني من كتابه « الأشباه والنظائر » ولقد اختار فيه اثنتين ومائة مسألة .

ونحب أن نشير إلى أن أبا العباس ثعلباً كان آخر أساتذة المدرسة الكوفية المرموقين ، وأن أبا العباس المبرد كان آخر أساتذة المدرسة البصرية الملحوظين .

وإلى ثمالة الأزدي ينتمي المبرد . وعلى هذا يسوق التيسابون نسبته فيقولون : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد بن عبد الله ابن زيد بن مالك بن الحارث بن عامر بن عبد الله بن بلال بن عوف - وهو ثمالة - بن أسلم بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد .

غير أنهم يختلفون في ثلاثة جندود له ، هم : عمير وسليم وأسلم ، فيقول بعضهم « عميرة » مكان « عمير »

نخرجت الدولة العربية من هذا العصر العباسي الأول بعد أن استوت لها علوم منها النحو والعروض ، وبعد أن اتضح الفقه واستقامت مذاهبه الأربعة ، وبعد أن تميز الشعر بوضوح طريقته ، وبعد أن عادت الطريق لكتب السير والمغازي والفتوح ، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان والفرس والهند .

خرجت الأمة العربية من هذا العصر بزيادة كبيرة من كتب في الأدب واللغة والنحو والنسب والأشعار والأخبار والأمثال تعد بالآلاف ، وإن كانت الأيام قد عبثت بها فلم يبق منها إلا عشرات ، لتستقبل عصراً اتسعت عليها فيه الدنيا بحضارتها فاستعت له عقولها تمي ، وألسنها تنطق ، وأيديها تخط . غير أن ثمة ظاهرتين نلاحظهما في هذا العصر العباسي الثاني :

أولاهما : تخلف علم النحو . فقد عاش النحاة فيه على كتاب سيويه ولم يقووا على خلق كتاب يقوم مقامه ، وكل ما كان لهم في ذلك الميدان تعليقات ومختصرات حول هذا الكتاب .

والظاهرة الثانية : تخلف علم اللغة ، وكما شدة كتاب سيويه النحاة شدة كتاب العين للخليل اللغويين ، هذا إذا استثنينا المروى (٢٥٥ هـ) الذي ألف معجماً بدأه بحرف الجيم وجعله على ترتيب الخليل .

ولعل هذه الظاهرة وتلك هما اللتان جعلتا النحاة واللغويين يمزجون بين النحو واللغة والأدب ، فكان النحوي أدبياً ولغوياً وكان اللغوي نحوياً وأدبياً .

وإن كنا لا ننكر على لغوي هذا العصر تمهيدهم السبيل لمن أتى بعدهم من لغوي العصر العباسي الثالث بما ألفوا من كتب أقرب شيء إلى المعاجم كانت مادة لها ، ومن هؤلاء اللغويين في هذا العصر رجلنا الذي سنحدثك عنه : أبو العباس المبرد .

كما ثبت بعضهم «سليمان» مكان «سليم» كما يضيف بعضهم «أحجن» بين «أسلم» و«كعب».

ثم نراهم يختلفون رابعة فيمن هو «ثمالة» أهو عوف بن أسلم ، كما قدمنا . أم هو أسلم أبوه ؟

وينقل ابن خلكان عن كتاب «الاشتقاق» للمبرد سبب تسمية تلك القبيلة بـ«ثمالة» ، وابن خلكان أحد هؤلاء الذين يقولون بأن ثمالة هو عوف بن أسلم ، ثم يمضى بعد هذا ينقل عن المبرد من كتابه «الاشتقاق» رأيه في سبب تليق ثمالة بهذا اللقب . فان صح أن ابن خلكان حين نقل الثانية من كتاب «الاشتقاق» للمبرد نقل الأولى . كان في هذا ما يرجح قول القائلين أن ثمالة هو عوف بن أسلم ، وإلا فلا ترجيح .

وسبب هذا اللقب . كما يقول المبرد وينقل عنه ابن خلكان ، هو أنهم شهدوا حرباً فني فيها أكثرهم فقال الناس : ما بقي منهم إلا ثمالة . و«ثمالة» البقية اليسيرة . والغريب ألا يقع ابن دريد (٢٣١ هـ) حين ألف هو الآخر كتابه «الاشتقاق» على هذا الرأي السابق فراه لا يشير إليه وهو يذكر ثمالة وسبب تليقهم بهذا اللقب ، ويذكر رأياً آخر فيقول : «والثمالة : رغبة اللبن ، والجمع ثمال» .

وعلى أية حال فقد تميزت ثمالة بشيء من بين أجداد المبرد ، ولعل تميزها هذا هو الذي جعل المبرد يقف عندها وينتمى إليها ، ثم يلج في هذا الانتماء ليشتيع فيصنع أبياتاً من الشعر يهجو بها نفسه ذاكرةً هذا الحى ثمالة ، فتشتيع الأبيات ويحصل المبرد على ما يحب من اشتهاره بهذه القبيلة .

وهذه الأبيات كما تنسب للمبرد على هذا القول الذى يقوله ابن خلكان ، تنسب أيضاً لعبد الصمد بن المعذل برواية المبرد عنه ، ولعل رواية المبرد لها بغية لإثبات نسبه في هذه القبيلة هي التى حركت هذا الشك في نسبتها إليه ، والأبيات هي :

سألنا عن ثمالة كل حى فقال القائلون ومن ثمالة فقلت محمد بن يزيد منهم فقالوا زدتنا بهم جاهله فقال لى المبرد خل عني فتقوى معشر فيهم تذاله و «المبرد» لقب «محمد» مختلف في سببه هو الآخر مختلف في ضبطه . فيروى ابن خلكان عن ابن الجوزي في كتابه «الألقاب» يقول : سئل المبرد : لم لقبت بهذا اللقب ؟ فقال : كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبني للمنادمة والمذاكرة فكهرت الذهاب إليه فدخلت إلى أبي حاتم المسجستاني ، فجاء رسول الوالي يطلبني . فقال لى أبو حاتم : ادخل في هذا - يعنى غلافى مزملة^(١) . فدخلت فيه وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول وقال : ليس عندى . فقال : أخبرتك أنه دخل إليك . فقال : ادخل الدار وفتشها . فدخل فطاف كل موضع في الدار ولم يفتن لغلاف المزملة . ثم خرج ، فجعل أبو حاتم يصفق ويتأدى على المزملة : المبرد المبرد ، وتسامع الناس بذلك فلهجوا به .

ومثل هذا القول يرويه القفطى عن ابن عمران في كتابه «المقتبس» .

ويسوق ياقوت رأياً آخر فيقول : وإنما لقب بالمبرد لأنه لما صنف المازنى كتاب «الألف واللام» سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب . فقال له المازنى : قم فأنت المبرد - بكسر الراء - أى المثبت للحق . فحرفه الكوفيين وفتحوا الراء .

وينقل هذا رأى السيوطى في كتابه «البغية» ويقتصر عليه . كما يشير إليه ابن خلكان إشارة عابرة بعد ما ذكر رأى الأول الذى سقناه قبل فيقول : وقيل إن الذى لقبه بهذا اللقب شيخه أبو عثمان المازنى .

(١) المزملة : التى يبرد فيها الماء .

غير أن ابن خلكان لا يقف عند هذه بل يشير إلى رأى أو آراء أخرى يكتفى بالتلميح إليها فيقول : وقيل غير ذلك .

فتحن الآن بين رأيين في سبب تلقيه لا نكاد نقطع بأحدهما بعد أن لم يقطع بهما من سبقوا ، ولكننا نملك أن نقطع بأن ضبطه : المبرد ، بكسر الراء المشددة ، وأن فتحها من صنع الكوفيين لحاجة في أنفسهم . ولقد أثر عن المبرد أنه كان يقول : يرد الله من يردنى

وهذا الرجل الذى اختلف الناس فيما يمس نسبه ولقبه اختلفوا فيما يمس مولده ووفاته . ويذهب أكثرهم إلى أن مولده كان سنة عشر ومائتين (٢١٠ هـ) ويزيد ابن خلكان فيجعل ولادته يوم الاثنين عيد الأضحى من تلك السنة . ومن المؤرخين من يجعل مولده سنة سبع ومائتين (٢٠٧ هـ) ومنهم من يجعله سنة ست عشرة ومائتين . ومنهم من يجعلها سنة عشرين ومائتين .

وكما اختلفوا في مولده نراهم يختلفون في وفاته . فيذهب أكثرهم إلى أن وفاته كانت في سنة خمس وثمانين ومائتين (٢٨٥ هـ) . ويزيد بعضهم فيقول : إن هذه الوفاة كانت يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة .

ومنهم من يجعل وفاته في سنة ست وثمانين ومائتين (٢٨٦ هـ) في ذى الحجة من تلك السنة . ومنهم من يجعلها في سنة أربع وثمانين ومائتين (٢٨٤ هـ) وفي شوال من تلك السنة .

غير أن الخلاف لا ينتهى عند هذا . فلقد نقل القفطى نقولا مضطربة لم يمل فيها رأياً .

فتراد يقول : وقال عبدالله بن سعد القطربلى في تاريخه : مات أبو العباس المبرد يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة — أى إن مولده كان سنة ست ومائتين على التقريب — ويقول : قال أبو على إسماعيل ابن محمد الصفار : مات أبو العباس المبرد في ذى الحجة

سنة خمس وثمانين ومائتين . وذكر غيرهم . في ذى القعدة وقال غيرهم : إنه نيف على التسعين — وعلى هذا فيكون مولده نحو سنة خمس وتسعين ومائة (١٩٥ هـ) .

ثم يعود فيقول : وكان مولد أبي العباس يوم الاثنين في ذى الحجة ليلة الأضحى سنة عشرين ومائتين وتوفي يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ست وثمانين ومائتين .

ثم يمضى فيقول : قال أبو سعيد : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . وقيل : مولده سنة سبع ومائتين .

والنص على هذا فيه استحالة . وظاهر أنه مضطرب تقدمنا وتأخرنا . وهو لو أقيم على هذا الوجه : « وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار في سنة عشر ومائتين . وقيل مولده في سنة تسع ومائتين ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة » صح وبرئ من الاستحالة .

فها أنت ترى أن مولد أبي العباس المبرد كان بين سنتي ١٩٥ هـ وسنة ٢٢٠ هـ . وأن وفاته كانت بين سنتي ٢٨٤ هـ وسنة ٢٨٦ هـ .

والشئ المقطوع به بعد هذا أنه مات بالكوفة وبمقابرها دفن . وصلى عليه أبو محمد يوسف بن يعقوب القاضى حين مات . ورثاه أبو بكر بن العلاف بهذه الأبيات :

ذهب المبرد وانقضت أيامه

وليسذهبن إثر المسبرد ثعلب

بيت من الآداب أضحي نصفه

خربا وباقى النصف منه سيخرب

فابكوا لما سلب الزمان ووطنو

للدهر أنفكم على ما يسلب

وتزودوا عن ثعلب فبكأس ما

شرب المبرد عن قريب يشرب

أوصيكم أن تكتبوا أنفاسه

ان كانت الأنفاس مما يكتب

وكما كان مولد المبرد بالبصرة كذلك كانت
نشأته وبها بنى على ابنة الحفصى المغنى.

وبالبصرة أخذ عن شيوخها أبى عثمان بكر بن
محمد المازنى (٢٤٩هـ) وأبى حاتم سهل بن محمد
السجستاني (٢٤٨هـ) وأبى عمر صالح بن اسحاق
الجرى (٢٢٥هـ).

ويقول القفطى : قرأ المبرد كتاب سيويه على
الجرى ، ثم توفى الجرى فابتدأ قراءته على المازنى .

ويروى إبراهيم بن محمد المسمى ، وكان من
معاصرى المبرد بالبصرة ، يقول : رأينا محمد بن يزيد
وهو حدث السن يتصدر فى حلقة أبى عثمان المازنى يقرأ
عليه كتاب سيويه ، وأبو عثمان فى تلك الحلقة كأحد
من فيها .

ويقول أبو الطيب محمد بن عبد الله الكاتب . كنت
يوماً عند أبى حاتم السجستاني إذ أتاه شاب من أهل
نيسابور فقال : يا أبا حاتم : إني قدمت بلدكم بلد العلم
والعلماء وأنت شيخ هذه المدينة وقد أحيت أن أقرأ
عليك كتاب سيويه . فقال : الدين النصيحة ، إن
أردت أن تنفع بما ترويه فاقرأ على هذا الغلام محمد
ابن يزيد .

فتلك التى رويت على لسان المسمى ، وهذه التى
يقصها أبو الطيب ، تفيد أن المبرد نبغ صغيراً واستحق
أن يكون شيخاً يقرأ عليه ويؤخذ عنه . ولعلك تذكر
ذلك الخبر الذى مر بك فى صدر هذا المقال عند
الحديث على سبب تلقب شيخه المازنى له بالمبرد -
أى المثبت للحق - وذلك حين أجابه عن دقائق كتابه
« الألف واللام » فأحسن الجواب .

وعلى الرغم من نبوغ المبرد وشهادة أستاذه له
بالفوق فقد ظل محجوباً به إلى أن حمل إلى المتوكل
بسر من رأى ، وكان قد اتخذها المتوكل مقراً لخلافته
بعد أن أمضى فى دمشق شهرين ، وذلك حين ولى سنة
٢٣٢ هـ . وما كان هذا الحمل عن ذبوع صيت ولكن
كان بسبب صداقة يزيد بن محمد المهلبى للمبرد : فهو
الذى دل المتوكل عليه حين اختلف والفتح بن خاقان .
فى قراءة هذه الآية من القرآن الكريم « وما يشعركم أنها
إذا جاءت لا يؤمنون » أهى بفتح الهيمزة فى « أنها » أم
بكسرها ، وتحاكما إليه - أعنى إلى يزيد بن محمد
المهلبى : وكان صديقاً للمبرد . فقال للخليفة المتوكل :
ما أعرف الفرق بينهما وما رأيت أعجب من أن يكون
باب أمير المؤمنين يخلو من عالم متقدم ! فقال المتوكل :
فليس ها هنا من يسأل عن هذا ؟ فقال : ما أعرف
أحدًا يتقدم فى بالبصرة يعرف بالمبرد . فقال المتوكل :
ينبغى أن يشخص .

ودخل المبرد سرّاً من رأى : سنة ست وأربعين
ومائتين وحكم بين المتوكل والفتح ونال جائزة المتوكل
وبقى فى بلاطه بسرّاً من رأى إلى أن قتل المتوكل سنة
٢٤٧ هـ .

وبعد مقتل المتوكل ترك المبرد سرّاً من رأى :
قاصداً بغداد . حيث كرسى الخلافة : ولم يعد إلى
البصرة ، فقد كان لا يزال بها شيخاه : المازنى
والسجستاني . ثم هو قد جرب حياة العواصم وما فيها من
مجالات لذبوع الاسم وارتفاع الصيت .

وكان ببغداد نِدّاً للمبرد : هو أبو العباس أحمد بن
نحى ثعلب . وما يسوقه المؤرخون عن حياة الرجلين
يكاد يشير إلى أنهما عاشا - أعنى المبرد وثعلب - من
قبل دخول المبرد إلى بغداد لا يعرف أحدهما الآخر
ولا يسمع به .

ولنفصح للقفطى بحدثنا حديث ذلك : يقول
القفطى : ولما قتل المتوكل بسرّاً من رأى . دخل المبرد

إلى بغداد . فقدم بلداً لا عهد له بأهله . فاختل وأدركته الحاجة . فتوخى شهود صلاة الجمعة . فلما قضيت الصلاة أقبل على بعض من حضره وسأله أن يفتحه السؤال ليتسبب له القول ، فلم يكن عند من حضر علم . فلما رأى ذلك رفع صوته وطفق يفسر ويوهم بذلك أنه قد سئل . فصارت حوله حلقة عظيمة وأبو العباس يصل في ذلك كلامه .

فتشوف أحمد بن يحيى ثعلب إلى الحلقة ، فلما نظر ثعلب إلى من حول أبي العباس المبرد أمر إبراهيم ابن السري الزجاج بالتهوؤس إليه وقال له : فُضْ حلقة هذا الرجل . فهض الزجاج ونهض معه من حضر من أصحابه .

ويسأل الزجاج المبرد عن مسألة فيجيبه ، ثم يعود المبرد إلى الزجاج فيشككه في الجواب ، ثم يرتد يؤكد له ، والزجاج مهتوت . يفعل المبرد ذلك مع الزجاج في أربع عشرة مسألة سأل الزجاج عنها المبرد .

وحين رأى الزجاج ذلك التفت إلى أصحابه الذين نهضوا معه يقول لهم : عودوا إلى الشيخ - يعني ثعلبا - فليست مفارقاً هذا الرجل ، ولا بد لي من ملازمته والأخذ عنه .

فيعاتبه أصحابه ويقولون له : أتأخذ عن مجهول لا يعرف اسمه وتدع من شهر اسمه وعلمه ؟

وهكذا تؤكد تلك القصة ما ذهبت إليه من أن الرجلين - أعني المبرد و ثعلبا - لم يكن أحدهما يعرف الآخر قبل أن يهبط المبرد بغداد ، وأن المبرد لم يكن له اسم يعرف في بغداد قبل أن ينزلها .

وحين نزل المبرد بغداد كانت الحرب بينه وبين ثعلب . وها أنت ذا قد أدركت كيف بدأت هذه الحرب . وإن كنت تحب أن تعرف كيف مضت على أشدها بينهما حتى أصبحت مضرب المثل ، فحسبك قول الشاعر :

كفى حزنا أنا جميعاً ببلدة
ويجمعنا في أرضها شر مشهد
نروح ونغدو لا تزاور بيننا
وليس بمضروب لنا يوم موعد
فأبداننا في بلدة والتقاونا
عسير كلقيا ثعلب والمبرد
وحق لثعلب أن يغضب ، فلقد دخل عليه المبرد بلده واحتل مكانه واستأثر بالسبق دونه وحسبه أن يسمع من حوله يرددون :

رأيت محمد بن يزيد يسمو
إلى الخيرات منقطع النظر
جليس خلائف وغدّي ملك
وأعلم من رأيت بكل أمر
وكان الشعر قد أودى فأجبا
أبو العباس دائر كل شعر
ويثر إن أجال الفكر دراً
ويثر لؤلؤاً من غير فكر
وقالوا ثعلب رجل عظيم
وأين النجم من شمس وبدر
وقالوا ثعلب يفتي ويملي
وأين الثعلبان من المزبر
وهذا في فعالك مستحيل
تشبه جادولا وشلا ببحر

ولعلك أدركت كيف خسر ثعلب الجولة الأولى حين انصرف الزجاج عنه . ولقد أفاد المبرد من هذه فضم إليه الزجاج ضمة أخرى فجعل لا يقرئ أحداً كتاب سيويه حتى يقرأه هذا المريد على إبراهيم الزجاج ، فكان ذلك أول ظهور الزجاج :

ثم لقد كان المبرد كما يصفه المؤرخون على غزارة أدب وكثرة حفظ وحسن إشارة وفصاحة لسان وبراعة بيان ، كما كان ملوكي المحالسة كريم المعاشرة بليغ

المكاتبة حلوا المخاطبة . له جودة خط وصحة قريحة وقرب لفهام ورجوح شرح وعذوبة منطلق . امتاز من هذا كله بما لم يعرف لأحد سبقه ولا لأحد جاء بعده ، كما يقولون .

ويحكى أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الفقيه الموصلی ، وكان صديقاً للمبرد وثلعب ، يقول : قلت لأبي عبد الله الدينوري - نحن ثلعب - : لم يأتي ثلعب الاجتماع بالمبرد ؟ فقال : لأن المبرد حسن العبارة حلوا الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان ، وثلعب مذهبه مذهب المعلمين ، فاذا اجتماعا في محفل حكم للمبرد . ويروى السيرافي عن صاحب لثلعب هو أبو بكر ابن مجاهد ، فلقد سمعه يقول : ما رأيت أحسن جواباً من المبرد في معاني القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم ، ولقد فاتني منه علم كثير .

غير أن المبرد على هذا كان يعاب عليه حفظه لكثير من الأخبار بغير أسانيدھا في عصر كان لا يزال للأسانيد قدرها ولا تقبل الروايات دونها ، وهذا هو ما جعل الناس من حوله يتهمونہ بالوضع فيما يرويه غير مسند .

ويروون أن قوماً تواضعوا على مسألة لا أصل لها لينظروا ماذا يجيب ، وكانوا قد شغلوا بتقطيع بيت من الشعر ، وهو :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا

حنانيك بعض الشر أهون من بعض

واختلفوا فيما بينهم لم يعرفوا من أي بحر هو ، وتردد على أفواههم من تقطيعه « ق بعضنا » ، ثم حلا لم أن يذهبوا إلى المبرد ويسألوه عند تلك الكلمة التي امتزجت من بعض كلمة وكلمة ، ويقولوا له : ما القبعض عند العرب ؟ ويجيب المبرد : هو القطن ، وينشدھم في ذلك شعراً وهو :

— كأن سنامها حش القبعضا —

وانصرف عنه القوم يقول بعضهم لبعض : إن كان الجواب صحيحاً فهو عجب ، وإن كان مختلفاً على البدئية فهو أعجب .

وما أظن هذه تصح على رجل عالم يحرص على سلامته في بيئة تستخدم فيها الخصومة بينه وبين ند له هو ثلعب ، ثم إن هذه كتبه التي خلفها من بعده لا تلمس فيها أثراً لوضع .

وقبل أن أحدثك عن كتبه أحب أن أحدثك عن أخذوا عنه لتعرف كيف جمع علم الرجل الناس من حوله ، ولو كان علماً زائفاً لانقضوا من حوله ، فالمؤرخون يذكرون من تلامذته ومن أخذوا عنه :

(١) نفلويه إبراهيم بن محمد بن عرفة - (٢) الحلبي محمد بن أحمد بن إبراهيم - (٣) الهولي محمد ابن يحيى - (٤) الخرائطي محمد بن جعفر - (٥) الأشناني عمر بن حسن بن مالك - (٦) ابن درستويه عبد الله بن جعفر - (٧) غلام ثلعب محمد بن عبد الواحد - (٨) ابن أبي الأزهر محمد بن زيد - (٩) ابن زياد أحمد بن محمد - (١٠) الصفار إسماعيل بن محمد - (١١) الطوماري عيسى بن محمد - (١٢) الدينوري محمد بن مروان

وبعد فقد ترك المبرد ما يقرب من خمسين كتاباً تمثل ثقافته المختلفة ، فقد ألف في اللغة وفي النحو وفي الصرف وفي الشعر وفي البلاغة وفي علوم القرآن وفي الأدب وفي الأنساب وفي تراجم الرجال ، ولكل كتاب من هذه الكتب أصالته ، ولكل كتاب دقة موضوعه : منه ما وقع لنا باسمه ونصه ، ومنها ما وقع لنا باسمه فقط . وها هي ذى كثير :

(١) احتجاج القرآن - (٢) أدب الجاليس - (٣) أسماء الدواهي عند العرب - (٤) الاشتقاق . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً عن ثمالة التي ينسب إليها المبرد . وهذا النقل يكشف لك عن موضوع الكتاب - (٥) الاعراب - (٦) اعراب القرآن - (٧) الأنواء

والأزمئة - (٨) البلاغة - (٩) التصريف - (١٠)
التعازي والمراثي . ومنه خطية بمكتبة الاسكوريال -
(١١) الجامع ، ولم يتمه ، - (١٢) الحث على الأدب
والصدق - (١٣) الحروف - (١٤) الحروف ومعاني
القرآن إلى طه - (١٥) الخط والهجاء - (١٦) الرد على
سيبويه - (١٧) الرسالة الكاملة - (١٨) رسالة في
الجواب على سؤال وجهه إليه الواثق بشأن الشعر والنثر .
ومنها خطية بمكتبة ميونخ وأخرى في بولن .

(١٩) الروضة . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً
يتصل بشعر الحسن بن هاني . كما تحدث عنه البغدادي
في كتابه « تاريخ بغداد » فقال نقلاً عن ابن طومار ،
يقول : كنت عند محمد بن نصير بن بسام فدخل عليه
حاجبه فأعطاه رقعة وثلاثة دفاتر كباراً . فقرأ الرقعة
فاذا المبرد قد أهدى إليه كتاب الروضة . وكان ابنه
على حاضر . قال : فرمى بالجزء الأول ، يعني إليه
وقال له : انظر يا بني ، هذا أهداه إلينا أبو العباس
المبرد . فأخذ ينظر فيه . وكان بين يديه دواة . فشغل
أبو جعفر بمحدثنا فأخذ على الدواة ووقع على ظهر الجزء
شيئاً وتركه وقام . فلما انصرف قال أبو جعفر : أروني
أى شيء قد وقع هذا المشنوم ، فاذا هو :

لو برا الله المبرد من جحيم يتوقد
كان في الروضة حقاً من جميع الناس أبرد

ويقول ابن الأنباري : قال أبو العباس بن عماره :
صحف محمد بن يزيد المبرد في كتاب الروضة في قوله
« حبيب بن خدر » فقال « جلرة » ، وفي « ربيع بن
خراش » فقال « حراش » .

(٢٠) الرياحين المونقة - (٢١) الزيادة المنتزعة من
كتاب سيبويه - (٢٢) شرح شواهد كتاب سيبويه -
(٢٣) شرح كلام العرب وتلخيص ألفاظها - (٢٤)
صفات الله جل وعلا « معاني صفات الله جل وعلا » -
(٢٥) ضرورة الشعر - (٢٦) طبقات النحويين

البصريين وأخبارهم - (٢٧) العبارة عن أسماء الله تعالى -
(٢٨) العروض - (٢٩) الفاضل والمفضول - (٣٠)
فقر من كتاب سيبويه - (٣١) قحطان وعدنان (نسب
عدنان وقحطان) - (٣٢) قواعد الشعر - (٣٣)
القوافي - (٣٤) ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه في
القرآن . طبع في مصر بالمطبعة السلفية بتحقيق الأستاذ
عبد العزيز الميمني - (٣٥) المدخل إلى كتاب سيبويه -
(٣٦) المدخل في النحو - (٣٧) المذكر والمؤنث -
(٣٨) معاني صفات الله جل اسمه - (٣٩) معاني
القرآن ، ويسمى : الكتاب التام . وفيه يقول صاحب
تاريخ بغداد : ما رأيت أحسن حديثاً من المبرد في معاني
القرآن فيما ليس فيه قول لمقدم - (٤٠) معنى كتاب
الأوسط للأخفش - (٤١) معنى كتاب سيبويه -
(٤٢) المقتضب . وفيه يقول ابن الأنباري : وصنف
كتاباً كثيرة ومن أكبرها كتاب المقتضب وهو نفيس
إلا أنه قلماً يشتهر به أو ينتفع به . قال أبو علي :
نظرت في كتاب « المقتضب » فما انتفعت منه بشيء
إلا بمسألة واحدة وهي وقوع إذا جواباً للشرط في
قوله تعالى « وإن تصبهم سيئة بما قلمت أيديهم إذا هم
يقنطون » . وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس
لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندي المشهور
بالزندقة وفساد الاعتقاد وأخذه الناس من ابن الراوندي
وكتبوه منه فكانه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به -
(٤٣) المقصور والممدود - (٤٤) المادح والمقايح -
(٤٥) الناطق - (٤٦) الرشي .

هذا ما ذكره الذين أرخوا للمبرد . ولعل بعد هذا
الذي ذكروه شيئاً آخر : ثم إن هذا الذي ذكروه لم يصلنا
كله ولا زلنا نفضل أكثره ، والكتاب الخالد للمبرد
والذي خلد به اسمه ، هو :

كتاب الكامل :

ويصف أبو العباس المبرد هذا الكتاب في مقدمه له فيقول : هذا كتاب ألفناه يجمع ضرورياً من الآداب ما بين كلام مثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة . والنية أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق ، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون الكتاب بنفسه مكثفاً وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره مستغنياً .

فالكاتب بهذا التقديم الذي قدمه به مؤلفه يعدُّ - كما قلت لك قبل - من تلك الكتب التي مهدت لعمل المعجمي . غير أن المبرد لم يشر في مقدمه إلى ما ضمنه كتابه هذا من فوائد تاريخية ، أوفاهها كلامه عن الخوارج ، هذا الكلام الذي يضم حقائق يكاد كتاب الكامل يكون مرجعها .

وبعد فثمة شريك في هذا الكتاب للمبرد هو أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش (٣١٥هـ) وهذا الشريك شارك في اثنتين : أولاهما أنه روى هذا الكتاب عن المبرد .

يقول ابن خبير الاشبيلي في فهرسه الذي جمع فيه أسانيد ما رواه من الكتب ، قال : كتاب الكامل لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، حدثني به أبو محمد بن عتّاب عن أبي عمر بن عبد البر عن أبي عثمان سعيد بن عثمان النحوي عن أبي عثمان سعيد بن جابر . وقال أبو محمد بن عتّاب . وحدثني به أبي رحمه الله قال : حدثني به أبو مطرف عبد الرحمن ابن مروان القنازعي عن أبي بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن القوطية عن أبي عثمان سعيد بن جابر عن الأخفش عن المبرد .

وتزيد العبارة التي في صدر كتاب الكامل شيئاً على هذا نكاد نحس منه أن الأخفش كان له شيء في جمع الكتاب وتبويبه ، إذ تقول العبارة : « حدثنا أبو بكر

محمد بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا أبو عثمان سعيد ابن جابر قال حدثنا أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش قراءة عليه قال قرئ لي هذا الكتاب على أبي العباس محمد بن يزيد المبرد » .

فالأخفش يكاد يصرح في قوله « قرئ لي هذا الكتاب » بأنه سوى الكتاب ثم قرأه على المبرد .

وثانية المشاركين تكاد توضح الأولى إذ الكتاب كما يضم كلاماً منسوباً إلى المبرد يضم في عقبه أو في خلاله كلاماً منسوباً إلى الأخفش .

خذ مثلاً لذلك : فالمبرد يمضي في حديثه بعد التقديم يقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأَنْصار في كلام جرى : لأنكم لتكثرُونَ عند الفزع وتقلون عند الطمع . الفزع في كلام العرب على وجهين : أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر ، والآخر الاستنجاد والاستصراخ ، من ذلك قول سلامة بن جندل :

كنا إذا ما أتانا صارخ فزع
كان الصراخ له قرع الظنايب

يقول : إذا ما أتانا مستغيث كانت إغائته الجحد في نصرته . يقال : قرع لذلك الأمر ظنوبه ، إذا جد فيه ولم يفتّر ، ويشق من هذا المعنى أن يقع فزع في معنى أغاث ، كما قال الكلجة اليربوعي » .

وهنا يدخل أبو الحسن الأخفش في الحديث فيقول :

قال أبو الحسن : الكلجة لقبه ، واسمه هيرة ، وهو من بني عرين بن يربوع . والنسب إليه عريني ، وكثير من الناس يقول عرني ، ولا يدرى . وعرينة من اليمن ، قال جرير يهجو عرين بن يربوع :

عرين من عرينة ليس منّا
برئت إلى عرينة من عرين

ثم يتصل حديث المبرد فيذكر بيت الكلجية
اليربوعي :

فقلت لكأس أجمعها فأنما

حلات الكتيب من زرود لأفزعاً

يقول : لأغيث . وكأس : اسم جارية . ولأنما
أمرها بالجام فرسه ليغيث . والظنوب : « مقدم عظم
الساقي » .

ويتكرر هذا في مواضع كثيرة من الكتاب .
يصدر ما لأبي العباس المبرد بكامة « قال أبو العباس »
كما يصدر ما لأبي الحسن الأخفش بكامة « قال
أبو الحسن » .

والكتاب يفقد المقدمة المفصلة التي اعتدنا مثلها
عن مؤلفين عاصروا المبرد . إذ المقدمة التي بين أيدينا
وهي أسطر قليلة - سقت لك أكثرها - لا تلقى ضوءاً
على منهج الكتاب وتبويبه ، ولعل هذه تضيف دليلاً إلى
أن الكتاب من جمع الأخفش .

وبعد هذه المقدمة القصيرة نقرأ أحاديث متفرقة
لا صلة بينها ، وكان هذا منهج العصر في الأكثر ، أولها
ذلك الحديث الذي سفته شاهداً على مشاركة الأخفش
للمبرد في الكتاب ، وبعد هذا الحديث كلمة أبي بكر
في مرضه ثم عهد أبي بكر بالخلافة إلى عمر . ثم أول
خطبة خطبها عمر . ثم رسالة عمر في القضاء إلى أبي
دوسى . ثم كتاب عثمان إلى علي بن أبي طالب حين
أحبط به . ثم معاتبة عثمان علياً . ثم كلمة علي حين
بلغه أن خيلاً لمعاوية وردت الأبار وقتلوا عادله
حسان بن حسان . وحين ينتهي الجامع من هذا يبدأ في
تبويب الكتاب أبواباً لا ينتظمها غرض واحد . من أحل
ذلك اجتزى فيها بذكر كلمة « باب » اللهم إلا في
أماكن قليلة حيث يفهرس الأبواب ويحدد غرضها
وذلك في مواضع أربعة :

أولها عند الكلام على الخوارج (الباب ٤٨)
ف قيل : باب من أخبار الخوارج . والغريب أن الباب
الذي تلا هذا الباب (باب ٤٩) ذكر غير متميز مع
أنه متصل بأخبار الخوارج مكمل للباب الذي قبله :

وثاني هذه المواضع الباب المسمي الخمسين ، فقد
ذكر هو الآخر متميزاً باسم « هذا باب النسب إلى
المضاف » . والغريب أن هذا الباب هو الآخر متصل
بأخبار الخوارج وليس فيه من الكلام على النسب إلا
ثلاث صفحات في أوله وسائر في أخبار الخوارج
ويبلغ نحواً من مائة وعشرين صفحة .

وثالث هذه المواضع هو الباب الواحد والخمسون .
فقد عنون متميزاً باسم « باب في اختصار الخطب
والتحديد والمواظ » وأنت لا تقرأ فيه شيئاً يتصل
بالعنوان إلا صفحات قليلة وسائر صفحاته التي تروى
على المائة في أغراض أخرى .

ورابع هذه المواضع الباب الثالث والخمسون
وموضوعه « باب ذكر الأدواء من اليمن في الإسلام »
وهذا الباب هو الآخر لا يضم كلاماً يتصل بعنوانه إلا
كلاماً قليلاً لا يعلو الصفحتين وسائر كلمات مختلفة
في أغراض متباينة .

وهذا التبويب في جملة نكاد نرده إلى مجالس
انتظمته أو أزمته احتوته أو أمكنة تضمنته . ونكاد
نشك في هذه الإضافات التي أضيفت لهذه الأبواب
الأربعة مع عناوينها ونكاد نخل أنها مزيدة على الأصل .

وبعد هذا فالكتاب يضم مادة غزيرة مختلفة تقع على
الكثير من الأدب واللغة والتاريخ والنحو ، وأنت مع
هذا كله لا تحس مللاً لأنك لا تقرأ أدباً متصلاً ولا لغة
متصلة ولا تاريخاً متصلاً ولا نحواً متصلاً ، نسوق لك
على سبيل المثال هذا الباب الأخير من الكتاب وهو
الباب الرابع والخمسون . وقد ميز شبه تمييز فقيل فيه :
« هذا باب قد تقدم ذكرنا إياه ووجدنا استقصاءه »

وهو يعنى الحديث عن الحيوان من حيث تعريفه وتذكيره وتذكيره وتأنيته . وسوف تجد أن الحديث عن هذا سوف لا يستوعب كثيراً . كما يعنى خطباً ومواعظ ورسائل أرجأ ذكرها أولاً . يقول :

اعلم أن كل شيء من الحيوان كان مما يخبر الناس عنه كما يخبرون عن أنفسهم ومما يقتنونه ويتخذونه فيهم حاجة إلى الفصل بين معرفته ونكرته ومذكّره ومؤثته . تقول : جاءني رجل . إذا لم تذكر من هو بعينه . أو دريت فلم ترد أن تبين . ثم تعرفه لصاحبك إذا أردت ذلك إما باللف ولأم . وإما باسم معروف أو إضافة أو غير ذلك . وكذلك يفصل الناس بين الخيل بأسماء أو تهوت يعرفون بها بعضها من بعض . وكذلك الشاء والكلاب والإبل . ولولا تمييز بعضها من بعض لم يستقيم الإخبار عنها والاختصاص بما أريد منها . فإذا كان الشيء ليس مما يتخذونه لم يحتاجوا إلى التمييز بين بعضه وبعض . يقول الرجل : رأيت الأسد . فليس يعنى أسداً بعينه ولكن يريد الواحد من الجنس الذي قد عرفت . وكذلك الذئب والعقرب والحية وما أشبه ذلك . ألا ترى أن ابن عرس وسام أبرص وأم حنين وأبا الحارث وأبا الحصين معارف . لا على أن تميز بعضها من بعض ولكن تعريف الجنس . وقولك ابن مخاض وابن لبون وابن ماء . نكرات لأن هذا مما يتخذها الناس . وابن ماء إنما هو مضاف إلى الماء الذي يعرف . فإذا أردت التعريف من هذه هذه النكرات أدخلت فيما أضيفت إليه الألف واللام أو لقبها ألقاباً تعرف بها كزيد وعمرو .

واعلم أن كل جمع مؤنث . لأنك تريد معنى جماعة ولا تذكر من ذلك إلا ما كان فعله يجري بالواو والتون في الجمع . وذلك كل ما يعقل . تقول : مسلم ومسلمون . كما تقول : قوم يسلّمون . وتقول للجمال : هي تسير . وهن يسرن . كما تقول للمؤنث . لأن أفعالها على ذلك . وكذلك الموات . قال الله عز

وجل في الأصنام (رب انهن أضللان كثيراً من الناس) والواحد مذكر . وقال المفسرون في قوله : (إن يدعون من دونه إلا إناثاً) قالوا : الموات . فكل ما خرج عما يعقل فجمعه بالتأنيث وفعله عليه لا يكون إلا ذلك . إلا ما كان من باب المنقوص . نحو سنين وعزير . وليس هذا موضعه . وجملة أنه لا يكون إلا مؤنثاً . فلماذا كان يقع على بعض هذا الضرب الاسم المؤنث فيجمع الذكر والأنثى . فن ذلك قولهم : عقرب . فهو اسم مؤنث . إلا أنك ان عرفت الذكر قلت : هذا عقرب . وكذلك الحية . تقول للأنثى : هذه حية ، وللذكر : هذا حية . قال جرير :

إن الحفايف منكم يا بني لجأ

يطرقن حيث يصول الحية الذكر

قال الأخفش : الحفايف : ضرب من الحيات يكون صغير الجرم ينتفخ ويعظم وينفخ تنفخاً شديداً لا غائلة له .

وتقول : هذا بطة للذكر ، وهذه بطة للأنثى ، وهذا دجاجة . وهذه دجاجة . قال جرير :

لما تذكرت بالديرين أرقى

صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

يريد زقاء الديوك . فالاسم الذي يجمعهما : دجاجة للذكر والأنثى . ثم يخص الذكر بأن يقال : ديك . وكذلك تقول : هذا بقرة : لها جميعاً ، وهذا حبارى . ثم يخص الذكر . فتقول : ثور . وتقول للذكر من الحبارى : خرب . فعلى هذا يجري هذا الباب . وكل ما لم تذكره فهذا سبيله .

وقد كنا أرجأنا أشياء ذكرنا أننا سندكرها في آخر هذا الكتاب . منها خطب ومواعظ ورسائل . ونحن ذاكرون ما تبيأ من ذلك ان شاء الله :

قال الأصمعي فيما بلغني : خطبنا أعرابي بالبادية فحمد الله واستغفره ووحده وصلى على نبيه فبلغ في

لِمَجَازٍ ثُمَّ قَالَ : أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ بِلَاغٍ ، وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ ، فَخُذُوا مِنْ مَمْرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ وَلَا تَنْتَكُوا أَسْثَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ لَا تَخْشَى عَلَيْهِ أَسْرَارَكُمْ . فِي الدُّنْيَا كُنْتُمْ وَلِغَيْرِهَا خَلَقْتُمْ ، أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ . وَالْمُصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ وَالْمَدْعُو لَهُ الْخَلِيفَةُ وَالْأَمِيرُ جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ .

وَحَدَّثَ فِي بَعْضِ الْأَسَانِيدِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ فِي نَخْبَةِ لَهُ : أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا أَمْلٌ مُخْتَرَمٌ ، وَأَجَلٌ مُنْقَضٌ . وَبِلَاغٌ إِلَى دَارٍ غَيْرِهَا ، وَسِرٌّ إِلَى الْمَوْتِ لَيْسَ فِيهِ تَعْرِيجٌ . فَرَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا فَكَرَ فِي أَمْرِهِ . وَنَصَحَ لِنَفْسِهِ . وَرَاقَبَ رَبَّهُ . وَاسْتَقَالَ ذَنْبَهُ . وَنَوَّرَ قَلْبَهُ .

أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخْرَجَ مِنَ الْجَنَّةِ بِذَنْبٍ وَاحِدٍ . وَأَنَّ رَبَّكُمْ وَعَدَ عَلَى التَّوْبَةِ . فَلْيَكُنْ أَحَدُكُمْ مِنْ ذَنْبِهِ عَلَى وَجَلٍ . وَمَنْ رَبَّهُ عَلَى أَمَلٍ .

وَيُرْوَى أَنَّ رَجُلًا مَعْرُوفًا — ذَهَبَ اسْمُهُ عَنِّي — قَالَ : أَتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ فَقُلْتُ : أَتَجِبُ الْجَنَّةَ لِعَامِلٍ بِكُلِّ الْخَيْرَاتِ وَهُوَ مُشْرِكٌ ؟ فَقَالَ : لَا . فَقُلْتُ لَهُ : أَتَجِبُ النَّارَ لِعَامِلٍ بِالْشَّرِّ كُلِّهِ وَهُوَ مُوَحِّدٌ ؟ قَالَ : عَشْ وَلَا تَغْتَرَّ .

قَالَ : وَأَتَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَسَأَلْتُهُ فَأَجَابَنِي بِمَثَلِ جَوَابِهِ سِوَاهُ . وَقَالَ : عَشْ وَلَا تَغْتَرَّ .

قَالَ : وَحَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ الْقَاضِي — يَعْنِي إِسْمَاعِيلَ بْنَ إِسْحَاقَ —

وَذَكَرَ الْعَتَمِيَّ . أَحْسَبُهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ الْقَتَرِ . قَالَ : نَخِطُ النَّاسَ بِالْمَوْسِمِ عَتَبَةً فِي سَنَةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ . وَعَهْدُ النَّاسِ حَدِيثٌ بِالْفَتْنَةِ : فَاسْتَفْتَحَ ثُمَّ قَالَ : أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّا قَدْ وَلِينَا هَذَا الْمَوْضِعَ الَّذِي يَضَاعَفُ اللَّهُ فِيهِ لِلْمُحْسِنِ الْأَجْرُ وَعَلَى الْمُسِيءِ الْوِزْرُ . فَلَا تَمْلِكُوا الْأَعْنَاقَ إِلَى غَيْرِنَا فَلْنَهَا تَنْقَطِعَ دُونَنَا ، وَرَبِّ مَتَمِّنْ حَتْفَهُ فِي أَمْنِيَّتِهِ . أَقْلُوا الْعَافِيَةَ مَا قَبْلَنَا مِنْكُمْ وَفِيكُمْ : وَابْأَبَاكُمْ وَلَوْ . فَقَدْ

أَتَعَبْتُ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ . وَلَنْ تَرِيحَ مِنْ بَعْدِكُمْ ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَبْعِنَ كَلَا عَلَى كُلِّ . فَتَنَقَّ بِهِ أَعْرَابِيٌّ مِنْ مُؤَخَّرِ الْمَسْجِدِ فَقَالَ : أَيُّهَا الْخَلِيفَةُ . فَقَالَ : لَسْتُ بِهِ وَلَمْ تُبْعِدْ . قَالَ : فَيَا أَخَاهُ . قَالَ : قَدْ أَسْمَعْتُ فَقُلْ . فَقَالَ : وَاللَّهِ لَأَنْ تَحْسِنُوا وَقَدْ أَسَأْنَا خَيْرَ لَكُمْ مِنْ أَنْ تَسِيئُوا وَقَدْ أَحْسَنَّا ، فَإِنْ كَانَ الْإِحْسَانُ لَكُمْ فَمَا أَحَقَّكُمْ بِاسْتِمَامِهِ ، وَإِنْ كَانَ لَنَا فَمَا أَحَقَّكُمْ بِمُكَافَأَتِنَا . رَجُلٌ مِنْ بَنِي هَامِرٍ بَاتَ إِلَيْكُمْ بِالْعُمُومَةِ : وَبِخُتْصِ إِلَيْكُمْ بِالْخَوْوَلَةِ ، وَقَدْ وَطَّئَهُ زَمَانٌ وَكَثُرَ عِيَالُهُ ، وَفِيهِ أَجْرٌ وَعِنْدَهُ شُكْرٌ : فَقَالَ عَتَبَةُ : أَسْتَعِيزُ بِاللَّهِ مِنْكَ وَأَسْتَعِينُهُ عَلَيْكَ ، قَدْ أَمَرْتُ لَكَ بِغُنَاكَ فَلَيْتَ اسْرَاعَتَا إِلَيْكَ يَقُومَ بِابْطَانَا عَنْكَ .

قَالَ : وَنَخِطُ النَّاسَ مَعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ فَحَمْدُ اللَّهِ وَصَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ ثُمَّ قَالَ : أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنِّي مِنْ زَرْعٍ قَدْ اسْتُحْصِدَ ، وَلَنْ يَأْتِيَكُمْ بَعْدِي إِلَّا مَنْ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ . كَمَا لَمْ يَكُنْ قَبْلِي إِلَّا مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي .

فَلَمَّا مَاتَ دَخَلَ النَّاسُ عَلَى يَزِيدٍ يَعْزُونَهُ بِأَبِيهِ وَيَهْتَنُونَهُ بِالْخِلَافَةِ . فَجَعَلُوا يَقُولُونَ . حَتَّى دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ثَقِيفٍ فَقَالَ : السَّلَامُ عَلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَرَحِمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ ، إِنَّكَ قَدْ فَجَعْتَ بِخَيْرِ الْأَبَاءِ وَأَعْطَيْتَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ . فَأَصْبَرَ عَلَى الرِّزْيَةِ وَاحْمَدَ اللَّهَ عَلَى حَسَنِ الْعَطِيَّةِ . فَلَا أُعْطَى أَحَدًا كَمَا أُعْطِيتَ . وَلَا رَزِيٌّ كَمَا رَزِيتَ . فَقَامَ ابْنُ هَمَامٍ السَّوَلِيُّ فَأَنشَدَهُ شِعْرًا كَأَنَّمَا فَاوَضَهُ الثَّقَفِيُّ . فَقَالَ :

أَصْبَرَ يَزِيدُ فَقَدْ فَارَقْتَ ذَا مَقَّةٍ

وَاشْكُرْ بِلَاءَ الَّذِي بِالْمَلِكِ أَصْفَاكَ

أَصْبَحْتَ تَمْلِكُ هَذَا الْخَلْقَ كُلَّهُمْ

فَأَنْتَ تَرْعَاهُمْ وَاللَّهُ يَرْعَاكَ

مَا إِنْ رَزَى أَحَدٌ فِي النَّاسِ نَعْلَمَهُ

كَمَا رَزِيتَ وَلَا عَقْبِي كَعَقْبَاكَ

وَفِي مَعَاوِيَةَ الْبَاقِي لَنَا خَلْفٌ

إِذَا نَعَيْتَ وَلَا نَسْمَعُ بِمَنْعَاكَ

ويروى أن خالد ابن صفوان دخل على يزيد ابن المهلب وهو يتغدى فقال : ادن فكل يا أبا صفوان . فقال : أصلح الله الأمر لقد أكلت أكلة لست ناسيها . قال : وما أكلت ؟ قال : أتيت ضيعتي لإبان الغراس وأوان العمارة فجالت فيها جولة حتى إذا صعدت الشمس وأزمعت بالركود ملت إلى غرفة لي هفاة في حديقة قد فتحت أبوابها ونضحت بالماء جوانبها وفرشت أرضها بأنواع الرياحين من بين ضيمران نافع ، وسمشق فاتح ، وأقحوان زاهر ، وورد ناضر ، ثم أتيت بخبز أرز كأنه قطع العقيق ، وسمك بناني يبيض البطون زرق العيون سود المتون عراض السرر غلاظ القصر ، ودقة وخأول ومرى ويقول : ثم أتيت برطب أصفر صاف غير أكدر لم تبتذله الأيدي ولم يهشمه كيل المكاييل ، فأكلت هذا ثم هذا . فقال يزيد : يا ابن صفوان لألف جحريب من كلامك مزروع خير من ألف جحريب مذكوع .

ونحن ذاكرون الرسائل بين أمير المؤمنين المنصور وبين محمد بن عبدالله بن حسن العلوي كما وعدنا في أول الكتاب ونختصر ما يجوز ذكره منه ونمسك عن الباقي فقد قيل : الراوية أحد الشائمين .

قال : لما خرج محمد بن عبدالله على المنصور كتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد (فلما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين ابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) ولك عهد الله وذمته وميثاقه وحق نبيه محمد أن تبت من قبل أن أقدر عليك أن أؤمنك على نفسك

وولدتك وإخوتك ومن بايعك وتابعك وجميع شيعتك ، وأن أعطيك ألف ألف درهم وأترك من البلاد حيث شئت وأقضى لك ما شئت من الحاجات وأن أطلق ما في سجنى من أهل بيتك وشيعتك وأنصارك ، ثم لا أتبع أحداً منكم بمكروه . فان شئت أن تتوثق لنفسك فوجه إلى من يأخذ لك من الميثاق والعهد والأمان ما أحببت والسلام .

فكتب إليه محمد بن عبدالله : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله محمد المهدي أمير المؤمنين إلى عبدالله ابن محمد أما بعد (طسم تلك آيات الكتاب المبين . نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق ، لقوم يؤمنون . إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين . ونمكِّن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي أعطيتني ، وقد تعلم أن الحق حقنا ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيئنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا علينا عليه السلام كان الوصي والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ، وقد علمت أنه ليس أحد من بني هاشم يمت بمثل فضلنا ولا يقهر بمثل قديعنا وحديثنا ونسبنا وسببنا ، وأنا بنو أم رسول الله فاطمة بنت عمرو في الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة في الإسلام من بينكم فأنا أوسط بني هاشم نسباً ، وخيرهم أمماً وأباً ، لم تلدن العجم ولم تُعرق في أمهات الأولاد : وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدنا من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً وأكثرهم جهاداً على بن أبي طالب . ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته فاطمة أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين في

الإسلام الحسن والحسين ميذا شباب أهل الجنة ، ثم قد علمت أن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله ولدتى مرتين من قبل جدى الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لى حتى اختار لى فى النار ، فولدتى أرفع الناس درجة فى الجنة وأهون أهل النار عذاباً ، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت فى بيعتى أن أؤمنك على نفسك وولدتك . وكل ما أصبته إلا حداً من حدود الله ، أو حقاً لمسلم أو معاهداً . فقد علمت ما يلزمك فى ذلك ، فأنا أوفى بالعهد منك وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذى عرضت على فأى الأمانات هو ، أمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبدالله بن علي ، أم أمان أبى مسلم ؟ ، والسلام .

فكتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله عبدالله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبدالله . أما بعد فقد أتانى كتابك وبلغنى كلامك ، فإذا جل فخرك بالنساء لتضل به الجفافة والغوغاء ، ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة والأولياء ، ولقد جعل العم أباً وبدأ به على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسماعيل وإحقاق ويعتقوب) ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً وعمومته أربعة فأجابه اثنان أحدهما أبى . وكفر اثنان أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطيت على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبى طالب فإن الله لم يبد أحداً من ولدها للإسلام . ولو فعل لكان عبدالله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير فى الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غداً . ولكن الله أبى ذلك فقال (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فأما ما ذكرت من فاطمة

بنت أسد أم على بن أبى طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله ، لم يلد هاشم إلا مرة واحدة . ولم يلد عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عز وجل أبى ذلك فقال (ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ولكنكم بنو ابنته وإنها لقريبة قريبة غير أنها امرأة لا تحوز الميراث . ولا يجوز أن تؤم فكيف تورث الإمامة من قبلها . ولقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصم ومرضاها سرّاً ودفنها ليلاً . فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله فأمر بالصلاة غيره . ثم أخذ الناس رجلاً رجلاً فلم يأخذوا أباك فيهم ، ثم كان فى أصحاب الشورى فكل دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعداً إلى بيعته فأغلق بابه . دونه ، ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بخرق ودرهم ، وآسلم فى يديه . شيعته وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله وأخذ مالا من غير حله ، فإن كان لكم فيها شيء فقد بعتموه . فأما قولك : إن الله اختار لك فى الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً . فليس فى الشر خيار ولا من عذاب الله هين . ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يفتخر بالنار ويسترد فتعلم (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) . وأما قولك : إنك لم تلدك العجم ولم تعرق فبك أمهات الأولاد وأنتك أوسط بنى هاشم نسباً وخيرهم أمّاً وأباً . فقد رأيتك فخرت على بنى هاشم طراً وقدمت نفسك على من هو خير منك أولاً وآخرأ وأصلاً وفصلاً . ففحرت على إبراهيم بن رسول الله . وعلى والد ولده . فانظر وعك أين تكون من الله غداً . وما ولد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من على بن الحسين ، وهو لأم ولد ولقد كان خيراً من

ثم مضى المرديد ذكر شيئاً من هذه الرسائل على وفق ما رسم ، إلى أن يقول :
هذا الكتاب قد وفينا جميع حقوقه ، ووفينا بجميع شروطه ، إلا ما أذهل عنه النسيان ، فإنه قلما يخفى من ذلك ، ونحن خاتمونه بأشعار طريفة ، وآخر ذلك نحتم به آيات من كتاب الله عز وجل بالتوقيف على معانيها إن شاء الله .

قال الشاعر :

أذكر مجالس من بنى أسد
بعلوا وحن إليهم القلب
الشرق منزلنا ومنزلهم
غرب وأنى الشرق والغرب
من كل أبيض جبل زينته
مسك أحم وصارم غضب

وقال آخر :

حياة أبى العوام زين لقومه
لكل امرئ قاس الأمور وجرباً
ونعتب أحياناً عليه ولو مضى
لكننا على الباقي من الناس أعتبا

وقال مسلم :

حياتك يا بن سعدان بن يحيى
حياة للمكأرم والمعالي
جلبت لك الشاء فجاء عفواً
ونفس الشكر مطلقه العقال
وترجعنى إليك وإن نأت بي

ديارى عنك تجربة الرجال

وقيل فى المثل : المبالغة فى النصيحة تقع بك على عظيم الظنة .

وأشددنى العباس بن الفرج الرباشى :

وكم سقت فى آثاركم من نصيحة

وقد يستفيد الظنة المتنصح

جداك حسن بن حسن ، ثم ابنه محمد بن على خير من أبيك ، وجدته أم ولد ، ثم ابنه جعفر وهو خير منك .
ولقد علمت أن جدك علياً حكم حكيم وأعطاها عهده وميثاقه على الرضى بما حكما به ، فاجتمعا على خلعه ، ثم خرج علك الحسين بن على على ابن مرجانة فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ثم أتوا بكم على الأقتاب بغير أوطية كالسبي المجلوب إلى الشام . ثم خرج منكم غير واحد فقتلكم بنو أمية وحرقوكم بالنار وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم فأدركنا بئاركم إذ لم تدركوه ورفعنا أقداركم وأورثناكم أرضهم وديارهم بعد أن كانوا يلعنون أبك فى أديار الصلاة المكتوبة كما تلعن الكفرة فعنفناهم وكفروناهم وبيننا فضله وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة وظننت أنا لما ذكرنا من فضل على أنا قدمناه على حمزة والعباس وجعفر ، كل أولئك مضوا سالمين مسلماً منهم وابتلى أبوك بالدماء ، ولقد علمت أن ماثرنا فى الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم وكانت للعباس دون إخوته فتازعنا فيها أبوك إلى عمر فقضى لنا عمر عليه ، وتوفى رسول الله وليس من عمومته أحد حياً إلا العباس فكان وارثه دون بنى عبد المطلب . وطلب الخلافة غير واحد من بنى هاشم فلم ينهلها إلا ولده ، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء وبنوه القادة الخلفاء فقد ذهب بفضل القدم والحديث ، ولولا أن العباس أخرج إلى بدر كرهاً لمات عمك طالب وعقيل جوعاً أو يلحسا جفان عتبة وشيبة ، فأذهب عنهما العار والشار . ولقد جاء الإسلام والعباس يمون أيا طالب للأزمة التى أصابتهم ، ثم فدى عقيلاً يوم بدر فقد مناكم فى الكفر وفديناكم من الأسر ، ورثنا دونكم خاتم الأنبياء وحزناً شرف الآباء وأدركنا من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا أنفسكم والسلام .

بالله ربكم) . فالوقف . يخرجون الرسول ولماكم .
أى : ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم .

ثم يحتم الكتاب بقوله « وصلى الله على محمد خاتم
النبيين ونستغفر الله مما قلناه من عمد وقصد وزلل وخلل »

هذا هو كتاب الكامل صورته لك لتعرف أن
ابن خلدون لم يبعد عن الحق حين قال : سمعنا من
شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأزماته
أربعة دواوين ، وهى : كتاب الكامل للمبرد وأدب
الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ،
وكتاب النوادر لأبي علي القالي ، وما سوى هذه
الأربعة فتبع لها وفروع منها .

فهذا حكم الشيوخ القارئين ، مجمعون على هذه
الأربعة ، ومجمعون على جعل كتاب الكامل على رأسها .

وكتاب الكامل للمبرد قد طبع طبعة أولى في
ليبسك سنة ١٨٦٤ م ، ثم طبع في الآستانة في نحو سنة
١٨٧٠ م ، ثم في مصر في نحو سنة ١٩٠٠ م :

وحين وكل إلى المرحوم الأستاذ سيد بن علي
المرصفي مطالعة هذا الكتاب في الأزهر رأى أن يضيف
إليه شرحاً فوضع كتابه « رغبة الآمل من كتاب
الكامل » وجعله في أجزاء ثمانية ضمنه شروحاً كثيرة
غزيرة .

وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٦ هـ -
١٩٢٧ م .

ويذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون أن
ثمة شرحاً لكتاب الكامل باسم محمد بن يوسف المازني
السرقي المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . غير أن هذا الشرح
لم يقع لنا .

وأنشدني الرياشي :

إذا الأمر أغنى عنك حنوبه فاجتنب
معرفة أمر أنت عنه بعزل

وقال العتاني :

لا تخرج رجعة مذنب

خلط احتجاجاً باعتذار

وقال أيضاً :

وفيت كل خليل ودتي ثمتا

إلا المؤمل دولاني وأيامي

إلى أن يقول :

وقيل للعتاني : ما أقرب البلاغة ؟ ، قال : أن

لا يؤتى السامع من سوء إفهام القائل ، ولا يؤتى القائل
من سوء فهم السامع . وقال ابن يسير :

قدّر لرجلك قبل الخطو منزلها

فمن علا زلقا عن غسرة زلقا

وكان يقال : اصمت لتفهم ، واذكر لتعلم ،

وقل لتدلق .

وتذكر آيات من القرآن ربما غلط في

مجازها التحويون . قال الله عز وجل (إنما ذلكم الشيطان

يخوف أولياءه) مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف

ومعناه : يخوفكم من أوليائه . وفي القرآن : (فن شهد

منكم الشهر فليصمه) ، والشهر لا يغيب عنه أحد ،

ومجاز الآية : فن كان منكم شاعداً بلده في الشهر فليصمه ،

والتقدير : فن شهد منكم ، أى فن كان شاعداً في

شهر رمضان فليصمه . نصب الظرف لا نصب

المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : (فاليوم

ننجيك بيدنك لتكون لمن خافك آية) فليس معنى

ننجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض

بيدنك بدرعك ، يدل على ذلك (لتكون لمن خلفك

آية) وفي القرآن : (يخرجون الرسول ولماكم أن تؤمنوا

المبادئ الأولى لهربرت اسبنسر

بمستلم
الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

إذا كان كثير من الناقدين - وفي مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير دارون نفسه - قد اعترفوا بأن هربرت اسبنسر أعظم فيلسوف إنجليزى شهده القرن التاسع عشر، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحمالات النقد وتجريح الكتاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى ». وليس بدعاً ألا تلقى فلسفة هربرت اسبنسر أى رواج عندنا. فقد شاع عن صاحبها أنه مادى لا يعترف بالأخلاق، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعل هذا الاهتمام الظالم هو المسئول - إلى حد غير قليل - عن إجحام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير فى نقل أى كتاب من كتب هربرت اسبنسر إلى لغتنا العربية . ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر لا يسهه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسبنسر فى التطور - بلا نزاع - تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه

قد وقع - فى بداية حياته الفكرية - تحت تأثير فلسفة اسبنسر فى التطور، فضلاً عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجلوا فى نزعتهم « اللأدرية » اتجاهاً فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناذاة به والدعوة إليه .

ولئن كانت الفلسفة التطورية التى دعا إليها هربرت اسبنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذى وضع فيه اسبنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقى كتاباً خالداً فى تاريخ الفكر الحديث، خصوصاً وأن الكتاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس فى استطاعة أى مشتغل بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير : فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التى تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب، وبراعة فائقة فى الاستقصاء والاستيعاب . وقد قيل إنه لو قُدر لكل كتب هربرت اسبنسر أن تخفى من عالم الوجود، مع بقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلاً

بتسجيل اسم صاحبه في سجل الخالدين من رجال
المكر . ولا غرابة في ذلك : فان كتاب « المبادئ
الأولى » بناء فكريّ شامخ قد شيّده عملاق من
عماقة الفكر الحديث ، وهو - بلا شك - قد أصبح
اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التي يعود
إليها بين الحين والآخر مؤرخو الفكر الفلسفي الحديث
لكي يتعرفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية
المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

٢ - حياة اسبنسر وإنتاجه الفكري

ولد هربرت اسبنسر بمدينة دربي Derby في
السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد
كان أبوه مدرساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية
على مبدأ « الاستقلال الذاتي » ، اعتقاداً منه بأن المرء
لا يحصل ثقافة فكرية ذات بال : اللهم إلا عن
طريق التربية الذاتية . ولعلّ هذا هو السبب في أن
السيد جورج اسبنسر قد أثر ألا يفرض على ابنه
هربرت أيّ مذهب عقلي بعينه ، أو أية عقيدة دينية
بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح
في شتى أمور تعليمه ، وفي كل مراحل تحصيله
الدراسي . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التي
نشأ فيها هربرت اسبنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلي
الذي اتخذه فيلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام
الأسرة موجهاً نحو المسائل العلمية ، والدينية ،
والاجتماعية ، دون أن يقرن هذا الاهتمام بأي ميل
إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون
الجميلة . ويُقال إن هربرت اسبنسر أظهر منذ
صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعي وعلم
الأحياء : فكان يجد لذة قصوى في تتبع نمو
الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت
اسبنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى
« هنتون » Hinton عند عمته توماس اسبنسر الذي

كان معروفاً - بين رجال الدين - بقسوته وصرامته ،
فتكفل هذا العمّ بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ،
ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسبنسر
كان شاباً عيذاً يعيل إلى الفرد على السلطة ، وينزع
نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمه يجد صعوبة
كبيرة في كبح جماحه وترويض شرسته ! ولعلّ
هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إن
معظم أخطائك إنما ترجع إلى حسّن ظنك بنفسك ،
وميلك إلى المبالغة في تقدير مكاسبك العلمية !
ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية
الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ،
أن تمكن هربرت اسبنسر - في السادسة عشرة من
عمره - من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » في
مجلة علمية محترمة كانت تدعى "Bath Magazine" .

(١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسبنسر كانوا يريدون
لهربرت أن يصبح معلماً ، إلا أن الشاب المتمرد
لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكي يعمل
مهندساً في سكك حديد برمنجهام وجلوكستر .
ويقال إن هربرت اسبنسر أظهر براعة فائقة
في ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً
من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً في متحف
مدينة دربي . ولكن اسبنسر لم يبتق في هذا
المنصب أكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكده يبلغ
الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات
السياسية والمسائل الاجتماعية التي كانت تقلق بال
مواطنيه في ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة
مقالات في فن الحكم ، وفي بعض المسائل الأخلاقية
(كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد
لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب
النقاد ، فلم يلبث هربرت اسبنسر أن ظفر بمنصب
محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادي » Economist

عام ١٨٤٤ : ولم يكن عندئذ قد تجاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثم كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه في «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعي)، وهو الكتاب الذي ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسبنسر الفردية، وأظهر ميله إلى تصور «التطور الاجتماعي» على غرار الترقى العضوى أو التطور البيولوجى. ويقال إن اسبنسر كان قد اعتزم تسمية كتابه باسم «مذهب فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية»، ولكنه عدل عن هذا العنوان فى آخر لحظة ! ومهما يكن من شيء، فقد شرع هربرت اسبنسر يفكر جدياً - منذ ذلك الوقت - فى إقامة فلسفة تركيبية أو «نستق مذهبى» يوحد عن طريقه شتى المعارف البشرية، بما فى ذلك علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع. ولما اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب فى «مبادئ علم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التى أخذ على عاتقه تلوين أصولها. وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها فى تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة : فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تمضى سنتان على ظهور هذا الكتاب، حتى ظهر لاسبنسر مقال قيم عرض فيه أهم أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعقله» (سنة ١٨٥٧). وقد حاول اسبنسر فى هذا البحث الهام أن يتتبع شتى العمليات التطورية فى مجالات الظواهر المختلفة، فلم يكتف بتعقبها فى كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية، بل تعقبها أيضاً فى

مضمارى الأخلاق والاجتماع. وقد أشاد دارون فى مقدمة كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (الذى ظهر عام ١٨٥٩) بمقال هربرت اسبنسر المشار إليه، كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته. وقد وجد هربرت اسبنسر نفسه مضطراً - بعد ظهور هذا الكتاب العلمى الخطير - إلى تعديل بعض آرائه الخاصة بالتطور العضوى، ولكنه ظل متمسكاً بموقفه التطورى الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعى من جهة، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى. ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نستق منطقى متمسك، فلا بد له بادى ذى بدء من أن يضع الأسس العامة للمذهب على صورة «مبادئ» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته فى التطور. ومن هنا فقد طلع هربرت اسبنسر على الناس - عام ١٨٦٠ - بمشروع تخطيطى لهذه «الفلسفة التأليفية» التى أرادها أن تضم مسائل الحياة، والنفس، والاجتماع، والأخلاق. وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبادئ الأولى» First Principles، حاوياً للخطوط العامة للمذهب لاسبنسر فى التطور، ثم أعقبه كتاب «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) فى مجلدين كبيرين، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية، ولم يلبث اسبنسر أن أتبعه بكتابه الثالث فى «مبادئ علم النفس» (١٨٧٠ - ١٨٧٣)، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية. واستمر هربرت اسبنسر فى نشاطه التأليفى فأصدر فى الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» فى ثلاثة أجزاء تعرض فى الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية : وحاول أن يستقري قوانين الحياة الاجتماعية

كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما في الجزء الثاني منها فقد درس ضرورياً ثلاثة من التنظيم : ألا وهي التنظيم الأكليريكي (أو الديني) ، والتنظيم الطقسي ، والتنظيم الاقتصادي وأخيراً عرض اسپنسر في الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوي والترقي الذهني والتطور الجلي . كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته في التطور على التقدم الأخلاقي والترقي الاجتماعي بصفة عامة . ولم يلبث اسپنسر أن كرّس كتاباً بأكمله لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر في الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً في جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض في الجزء الأول منه لدراسة مُعطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقريء قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث في مبادئ السلوك الفردي ، بينما نراه يعرض في الجزء الثاني منه لدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

وهربرت اسپنسر أيضاً كتاب « في التربية » Education ظهر عام ١٨٦١ ، وكتاب آخر في « تصنيف العلوم » : Classification of Sciences : ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له « ترجمة ذاتية » autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلي ، ونوع السمات الأخلاقية التي تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا في ترجمته الذاتية بأنه كان يملك « غريزة هنسية » جعلته يغرم بالنظام غراماً لا حدة له ، فكان يجد لذة قصوى في تشييد نسق عقلي متكامل : وكان يركب مذهبه الفلسفي بمقدرة بنائية فائقة . وقد قضى اسپنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن اسپنسر مدينياً في هذا العمل لأى فيلسوف سابق : فانه - كما قال - لم يستطع أن يقرأ

محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشري ، فضلاً عن أنه لم يكده يقرأ كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلاّ صورتين ذاتيتين كامنتين في باطن الوعي البشري ! ومن هنا فقد بقى لإنتاج اسپنسر الفكري وليلد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال جون ديوى أن اسپنسر كان يتمتع بجماعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التي تميز بها تفكير هربرت اسپنسر عن كل تفكير فلسفي آخر إنما هي سمة « الاستقلال الفكري » . صحيح أننا نجد في فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسيل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسپنسر المسماة بـ « اللأدرية » Agnosticism قد تميزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين في « نسبية المعرفة » ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية دارون في التطور ، إلاّ أن في مذهبه الميتافيزيقي العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل اسپنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبر عن شعوره بما في الوجود من عمق وعموض وسرية ، وكأنما عزّ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفض كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت اسپنسر قد اصطدم في حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فانه قد تابر على إنجاز مشروعه الفلسفي الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسپنسر المالية تسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التي جاءت من كثيرين ، وفي مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزي المعروف

جون ستوارت ميل . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها في إباء وشمم . وهكذا واصل هيربرت اسبنسر عمله الفلسفي الضخم بمثابة عجيبة ، متحدّياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية في الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ - تحليل كتاب « المبادئ الأولى »

قسّم هيربرت اسبنسر كتابه الفلسفي الضخم إلى جزأين أساسيين أطلق على الأول منهما اسم « المجهول » أو « الحقيقة المستغلقة » Unknowable وسمّى الجزء الثاني منهما باسم « المعلوم » أو « الحقيقة القابلة للمعرفة » Knowable وسنحاول فيما يلي أن نقدم للقارئ العربي خلاصة وافية لهذين الجزئين الأساسيين اللذين يتكوّن منهما الكتاب .

١ - المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسبنسر إلى خمسة فصول ، يعرض في الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل في الفصل الثاني إلى دراسة « الأفكار الدينية القصوى » ، لكي لا يلبث في الفصل الثالث أن يعرض بالبحث للدراسة « الأفكار العلمية القصوى » متقلّلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة « نسبية المعرفة البشرية » في الفصل الرابع ، لكي ينتهي إلى محاولة « التوفيق بين الدين والعلم » في الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

وبعداً فليسوفنا دراسته بأن يبين لنا في الفصل الموسوم باسم « الدين والعلم » أن هناك قَبَساً من الحقيقة في كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل في كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهاقها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التي قد تلتقي بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فإن من المؤكد أن عقائدهم

كانت تحتوى في الأصل - إن لم نقل بأنها لازالت تحتوى حتى الآن - على قسط من الصواب (قل أو أكثر) ، وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التي طالما تمسّك بها البشر في كل زمان ومكان ، لكي نتحقق من أنها جميعاً تشترك في خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهي الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففي العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيئات للعقل البشري أن يتسبّر غورها أو أن يفرض أسرارها . وإذن فإن « الدين » ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل البشري ، يوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان ، بمعنى أنه رد فعل تلقائي للفكر والقلب البشريين ، استجابة لتأثير العالم الخارجي على الوجود البشري . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتّق عنه ذهن الإنسان (كما وقع في ظن أولئك الذين بالغوا في تمجيدهِ) وقالوا بأنه في تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت - بفعل تطورها الطبيعي - أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً . وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العامة المتبدلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً ، مادام المصدر الذي يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشري بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خطئ الرأى أن تتساءل عن إمكان قيام « تعايش سلمي » بينهما : مادام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالوا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم - في الوقت الحاضر - قد يحاول في بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجور على العلم فيحاول

حل مشكلات لا يحلها إلا العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجردة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين والعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعيتين كبيرتين تلخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لا بدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهري بينهما ، وبالتالي فإن أشد الحقائق تجريداً في الدين ، وأشد الحقائق تجريداً في العلم ، لا بدّ من أن تكون في خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثم يحدثنا اسپنسر في الفصل الثاني من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas)

فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التي قدمتها لنا الأديان في كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فلما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التي أوجدته . ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفي الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متباينة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوي على متناقضات أصلية هيئات للعقل أن يتكفل بحلها ! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه

من خلق قوة خارجية ، فإننا في كل هذه الحالات إنما نتصور إمكان وجود شيء يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التأملية — في هذا الصدد — عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن الله علة لذاته ، في حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذي يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كلاً منهما تقول بفكرة «الوجود الذاتي» ، وكأن في استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدة الوجود ، أم بالتأليه : فإننا في هذه الحالات جميعاً إنما نسيب بفكرة لا سبيل إلى تصوورها في الذهن على الإطلاق ، ألا وهي فكرة وجود شيء من تلقاء ذاته وجوداً قديماً أزلياً ! ولكن ، لما كانت فكرة «الوجود الذاتي» هي فكرة متناقضة تهلم نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسپنسر يقرر أن العقل البشري المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسپنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدي الذي ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» . بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكي يبين لنا أن كل هذه الصفات إنما تنفص بنا في خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهريّة لا يقبلها العقل ولا يُسيغها المنطق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهريّة تنفق عليها الأديان جميعاً — مهما كان من اختلاف عقائدها — ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن «وجود العالم» بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به — إنما هو سرٌ يتطلب التفسير . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التي يكشف لنا عنها الكون إنما هي قوة هائلة تتحدّى العقل وتستهين بالمنطق !

ثم يعرج اسپنسر في الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate

(religious ideas) ، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من البداهة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس في استطاعة العقل البشري أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فإنها أدوات ضرورية للبحث العلمي الذي يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية في العقل تصوراً واضحاً ممايزاً ، لانتبهنا إلى مجموعة من التناقضات التي لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولنتنظر مثلاً إلى مفهومَي المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان ؟ هذا ما يجيب عليه اسپنسر بقوله : إن العقل البشري عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من « المكان والزمان » ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن - لا داخله - . واسپنسر يتوقف طويلاً عند حجج كانت في تصور « ذاتية المكان والزمان » ، لكي يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فإنها جميعاً تصورات غير قابلة للتعلل ، إن لم نقل بأنها - في جوهرها - أسرار دفينه هيات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضي اسپنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشري بأنظاره نحو العالم الداخلي أم نحو العالم الخارجي ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيات له أن يتمثلها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا في التجريد . ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسپنسر : « إن الأفكار العلمية التصوي إنما هي حقائق لا تقبل التفسير » . فليس في استطاعة

العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف في النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى . وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشري وتفاوته في الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم في التجربة ، ولكنه في الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العلم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو في صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشري التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة في التجربة .

وأما في الفصل الرابع من كتاب « المبادئ » ، فإن اسپنسر يحدثنا عن « نسبة كل معرفة » ، بعد أن أظهرنا في الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن نعمة حقيقة مجهولة تكن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلي يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التي يوصلنا إليها استمراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك سيدلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبة المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتائج الفكر على نحو ما يتمثل في التعميمات العلمية ، كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن في إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسپنسر بدراسة « نتائج الفكر » ، لكي يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثم تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعم منها ، لكي لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة - بدورها - تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعم لا يكون في وسعها أن تهتدي إلى ما هو أعم منها . ولما

كان من الضروري للفكر أن يتوقف في سلسلة العلل والمعلولات. فإن العقلية العلمية لا بد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير. نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة. ومن هنا فإن التعميمات العلمية لا بد من أن تتأدنا في نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم !

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة « عملية التفكير » ذاتها ، لوجدنا أن الطابع النسبي للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى. وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التي استند إليها سلفه السير وليم هاملتون في إثبات استحالة تصور المطلق : فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهى لا بد أن تنتهى في خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده ، وبالتالي فإنها لا بد من أن تحول إلى « نسبي » أو « متناه » . والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلاً واضحاً متميزاً. اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهي : التمايز ، والعلاقة ، والتشابه . ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة . فإنه ليس يكفي لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متميزة أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة : وإنما لا بد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التي سبق لنا إدراكها من قبل . ولهذا فإن المعرفة لا تكون ممكنة - في رأى اسپنسر - اللهم إلا إذا اقترنت بعملية « تعرف » recognition تكون مصاحبة لها . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشيء معرفة تامة اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشئ أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها . وأما إذا لم تكن للشيء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شئ آخر سبق لنا إدراكه ، فإن

مثل هذا الشئ لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سرّاً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة .

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم « العلة الأولى » أو « اللامتناهى » أو « المطلق » ، لوجدنا أنه هيات للعقل أن يدرك « المطلق » مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شها ، والمطلق - بحكم تعريفه - هو ما ليس كمثل شئ ! ومعنى هذا أنه لما كان « المطلق » مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شئ آخر ، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة - كائنة ما كانت - ، لأننا عندئذ إنما نضعه جنباً إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبي أو مشروط . وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتميز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل « اللامتناهى » أو « المطلق » أو « اللامشروط » The Unconditioned ، مادام من المستحيل أن يوجد شئ خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه .

ولو أننا صوّبنا أنظارنا إلى « علاقة الذهن بالعالم » لكان في وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة . وذلك لأنه لما كانت « الحياة » عبارة عن توافق مستمر أو تكيّف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإن ما تسميه باسم « الحقيقة » إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية : بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق ، فتستمر الحياة على قيد البقاء . وأما « الخطأ » الذي يستعديم معه مثل هذه التطابق الدقيق ، فإنه لا بد من أن يودى إلى الفشل ، وبالتالي إلى الموت . وما دامت « الحياة » لا تخرج عن كونها تكيّفًا للذهن مع العالم ، أو توافقاً للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فإنه هيات لنا أن ندرك « الذهن » في ذاته ، أو « العالم » في ذاته . ولا غرابة

في ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ في الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التي تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ في الوعي أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة في البيئة أو الوسط الخارجي . وما دامت « عملية التفكير » إنما هي عملية « ربط » ، فان « الفكر » لا يمكن أن يعبر إلا عن مجموعة من « العلاقات » .

هذا إلى أن المعرفة التي نحن مُيسِّرون لها إنما هي بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا في حياتنا العملية . فنحن لانعرف القوى الخارجية التي تؤثر علينا إلا بقدر ما هي نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر في توافقها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط في ذاتها . وما دام المهم — بالنسبة إلينا — إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين « الأفعال الداخلية » و « الأفعال الخارجية » ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء في ذاتها ، فهذا ما يعلو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفي أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لأبد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء في ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة — حتى لو كانت ممكنة — لن تكون إلا معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها !

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نسلّم مع هاملتون بأن « المطلق » هو مجرد « سلب » لكل قابلية للإدراك ، وكأن معناه معنى معلول سلب لا ينطوي على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن « المطلق » ليس موضوعاً لأي فكر أو لأي شعور ، بل هو مجرد انعدام لشيء الشروط التي يكون الشعور أو الوعي عفتضاها ممكناً ؟ — هذا ما يجب عليه هربرت

اسبنسر بالنفي : فإن هناك إلى جانب الوعي المحدّد الذي يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدّد : indefinite هيئات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل التمام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقية ، بمعنى أنها آثارٌ سوية للذهن البشري . والحق أننا حيناً نقرر أنه ليس في معنا أن نعرف « المطلق » ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرة على معرفة « المطلق » اعترافاً ضمناً بوجود هذا « المطلق » . وهذا وحده دليل كاف على أن « المطلق » الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره علماً ، بل باعتباره « شيئاً » . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان « الشيء » في ذاته هو الطرف المقابل للظاهرة ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هي مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة « شيئاً في ذاته » أو « وجوداً حقيقياً » هي منه بمثابة المظهر الخارجي ، مادام من المستحيل علينا أن نتعلل « الوجود الظاهري » دون أن نتعلل في الوقت نفسه « الوجود الحقيقي » .

وأما الزعم بأن « المطلق » أو « اللامشروط » أو « اللانسي » إنما هو مائل في الشعور بوصفه مجرد « سلب » أو « نفي » negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين « النسبي » : لأن واحداً من حدّي العلاقة سيكون في هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح « العلاقة » غير قابلة للفهم ، فإن « النسبي » نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدّي التناقض . وتبعاً لذلك ، فإن تصورنا للمطلق أو « اللامتناهي » أو « اللامشروط » ليس مجرد تصور سلب ، بل هو في صميمه تصور « إيجابي »

محض ، وإن كان هذا التصور .. بطبيعته - لا بد من أن يظل « تصوّراً » ناقصاً غير محدّد indefinite ويلخص هربرت اسپنسر النتائج التي توصل إليها في هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل محقان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم « المطلق » ، ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى « المطلق » معنى سببي معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر . دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود « موجود » تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففى صميم قولنا بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيداً لوجود « المطلق » أو « اللانسي » . ولما كان تفكيرنا بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن « النسبي » نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ، إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حله آخر « مطلق » أو « غير نسبي » ، وإلا لأصبح هو نفسه « المطلق » وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لا بد من افتراض وجود شئ ثابت يكن خلف شئ الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري لهذا الشئ أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا يتخلّص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصوّر عن موجود « مطلق » هي بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصور .

ثم ينتقل هربرت اسپنسر في الفصل الخامس من كتابه إلى مشكلة « التوفيق بين الدين والعلم » ، فيسأل قائلاً : « إذا كان كل من الدين والعلم يُسلّم بوجود « مبدأ مطلق » هيات لنا أن نسيّر غوره ، أو « حقيقة عليّاً » يستحيل علينا أن نزيح النقاب عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد أدّى - ولا زال يؤدي - دوراً هاماً في حياة البشر : لأنه قد حال بينهم - ولا زال يحول بينهم -

وبين الاستغراق التام في « النسبي » أو « المباشر » The immediate . فالدين قد أيقظ شعور البشر وجعلهم يحسّون بوجود شئ يمتد فيما وراء الإدراك الحسى المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن تصف تلك « الحقيقة العليا » ببعض الصفات البشرية أو الخصائص الطبيعية ، فلم تثبت أن هبطت بالعقيدة الدينية الكبرى القائلة بوجود « المطلق » إلى مستوى الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس من شك في أن « العلم » هو الأداة الفعالة التي أسهمت في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ، وإن كان الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذي يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك في القضاء على فكرة « الفوضى » أو « الاضطراب » disorder التي تكن من وراء شتى الخرافات الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً متشابهة ، فقد بدأت تختفى من ذهن البشر فكرة وجود قوى مُشخصّة تخضع الطبيعة لمشيئاتها المتقلّبة ! وهكذا جاءت فكرة « القانون العلمى » فقربت ذهن البشر من الحقيقة العامة أو المبدأ المجرد ، ونأت به عن الزعة الشخصية الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة الدينية من شتى العناصر « اللادينية » التي امتزجت بها . واسپنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مرّ خلال مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر الطبيعية تُفسّر على غرار الوقائع النفسية ، كما حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن « الطبيعة تجزع من الخلاء » ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في العالم المادى ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسمى القوى الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه الزعات

« غير العلمية » unscientific هي المشوَّلة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العثرات التي تردت فيهما كل من الدين والعلم - أثناء تطورها - فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضارى خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة « الحقيقة المغلفة » التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملاً هاماً في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف « المطلق » أو « الحقيقة العليا » ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلاً إن المطلق « خير » أو « عادل » ، أو « رحيم » أو « قادر على كل شيء » أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك « الحقيقة المجهولة » التي لا وجه للقياس بينها وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر - في كل زمان ومكان - قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحّدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعلّ هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخَّصة وكأن « المطلق » لا بدّ من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يودّ أن يشهد عملية الخلق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هذا الملك - في رأى اسپنسر - أشدّ تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخلقة ، ويحدّدون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدّثون عما كان الله يفعل قبل خلق العالم ! حقاً إنه كثيراً ما يقع في ظننا أننا نُعلّي من شأن الجوهر الإلهي حيناً فنسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والمحبة ، والقُدرة المطلقة (أو ما إلى ذلك من صفات) ،

ولكن من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقية - فيما يقول اسپنسر - من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : « إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصويره ، بدلا من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه ببعض المشاعر » ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بدّ من أن يقترن بضرب من التمرّد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون « المطلق » كائناً مُشخَّصاً يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعي البشرى لا بدّ من أن يقترن بالخروج من مرحلة « التشبيه » إلى مرحلة « التنزيه » أو « التجريد » ... وحسبنا أن نظنر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يهتدوا إلى نوع « الوجود » الذي يمكن أن يلائم « الحقيقة الإلهية » ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً يلزاه « رموز » هيئات لها أن تكافئ طبيعة ذلك « الموجود » . ومن هنا فقد اقترن التطور الديني بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشرى يقوم بها عبر العصور محاولاً دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة « المطلق » ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشرى هي التسليم بوجود « حقيقة مجهولة » تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو إزاحة النقاب عنها .

ولما كان من الضروري لكل عقيدة دينية تريد أن تنزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا — فيما يقول اسپنسر — أن نعمل على تطوير ديانتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقي تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبنا أن نتخذ من الإيمان الديني أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التي تكمن من وراء شتى الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم — في عصرنا الحاضر — أن يزيح النقاب عن سر الوجود . حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقى الدين والعلم هي هذا التواضع العميق الذي يفرضه على العقل البشرى اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشري !

ب — « المعلوم » : The Knowable (أو الحقيقة القابلة للمعرفة) : —

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هبات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتساءل عن تلك « الحقيقة المعلوم » التي يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشرى إنما هي « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » . فليس بدعاً أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تحقيق ضرب من « الترابط » بين سائر النتائج الجزئية التي توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شتى التصورات المختلفة للفلسفة بعضها ببعض الآخر . مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف . لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمني بأن الفلسفة هي

المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامة معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً ، نجد أن المعرفة الفلسفية هي المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي تحقيق ضرب من « الوحدة » بين شتى المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذي ينتظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها في وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن مُعطيات data الفلسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التي يستند إليها كل تفكير فلسفي . وربما كان الافتراض الأول الذي يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفي هو أن في وسع العقل البشرى أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة في الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه في الظواهر . والثقة في قدرة العقل على تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هي إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة في نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطئ في تبيين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية ، إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تُحلل الفحص التقليدي الدقيق ، محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف في صميم العالم الخارجي . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة . بل لا بد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas . على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

قوية ناصعة ، في حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولسنا نريد أن نتوسع في شرح هذه الفروق التي طالما أفاضت في تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفارقة بين « الذات » و « الموضوع » ، أو بين « الأنا » و « اللاأنا » ، أو بين « الشعور » و « العالم الخارجى » . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة . أم ضعيفة باهتة ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك « الحقيقة الخارجية » . أو ذلك « اللاأنا » ، أعنى أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود « الشعور الذاتى » أو « الأنا » .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولاً عند مفهومى « المكان والزمان » ، لكى يبين لنا أنهما مفهومان مشتقان — على سبيل التجريد — من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم « الزمان » إنما هو الاسم المجرد لشيء أنواع التعاقب ، في حين أن ما نسميه باسم « المكان » إنما هو اللفظ المجرد الذى يشير إلى شئ ضروب المعية . والزمان والمكان متولدان — مثلهما في ذلك كمثل باقى المجردات — عن عيئيات concrete أو « مشخصات » أخرى . وإن كان تنظيم الخبرات في حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهنى . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة في حيز مشترك ، أعنى أنه شعور بالمعية أو « التواجد » . هكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : إنه شعور بالأحداث المتعاقبة في سلسلة متوالية من علاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالى أو « التعاقب » .

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم « المادة » ، فيحاول أن يرجعه — بالمثل — إلى أصل تجربى ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هي تلك التى نجد أنفسنا فيها بلزاء أوضاع متحيزة ذات مقاومة . ومفهوم « المقاومة » resistance هنا هو الذى يميز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حينما نتصور أى جسم من الأجسام إنما نتصوره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومكوّنًا من أجزاء تملك هي الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التى يتطوى عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم ، تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة « المقاومة » التى يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب في ذلك أن فكرة « المقاومة » هي التى تسمح لنا بالتمييز في الشعور بين « الامتداد المتحيز » (أو المشغول) — ألا وهو الجسم — وبين « الامتداد غير المتحيز » (أو غير المشغول) — ألا وهو المكان — فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة « الحركة » فإنها — في رأى اسپنسر — مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن « القوة » force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية في الجهد العضلى هو الأصل في إحساسنا بحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التى يتركب منها جهازنا العضوى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هي الأصل في إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل في شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن « إحساسات » التوتر العضلى هي المصدر الأول الذى انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً في أن يرجع شئ الأفكار العلمية — بما فيها مفاهيم المكان والزمان

والمادة والحركة — إلى مفهوم « القوة » . صحيح أن هذه الأفكار هي — في الظاهر — مُعْطَيَات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعني من إحساساتنا بالتوتر العضلي والمناومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن « القوة » — في رأى اسپنسر — إنما هي الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذي تقضى بنا إليه دراستنا لشيء « الأفكار العلمية القصوى » .

والحق أن الشعور البشري إنما يتكوّن من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة » التي نُحدِث بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر تغير . إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها ترمز — بمعنى ما من المعاني — إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ، وبالتالي فإنها معلول مشروط لعلّة أخرى غير مشروطة . وحينها تتأمّل فكرة « القوة المحضة » pure Force فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدّ المقابل للقوة المعلومة . وليس يكفي أن نقول إن « الظاهرة » و « الشيء » في ذاته ، وجّهان لحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « القوة » التي ننسب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التي نشعر بها شعوراً غير محدّد ، بوصفها الحدّ الضروري المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسپنسر يتحدث هنا عن « ثبات القوة » Persistence of Force فذلك لأنه يعنى بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا ، وهي العلة الوحيدة التي تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة » ليس لها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة

التي تعدو طور التجربة — وإن كانت في الوقت نفسه كامنة من خلفها — إنما هي « ثبات القوة » . وليست هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة كل تنظيم علمي للتجارب أيضاً .

واسپنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها) ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) ، أعني أطراف القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط — كما وقع في ظن الكثيرين — بل هي أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات القوة) . ويمضي اسپنسر إلى حدّ أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهي تحوّل القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هي تصدق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في هذا بصريح العبارة « إن قانون التحوّل metamorphosis الذي ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية) والقوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر « الحقيقة المجهولة » التي نسميها باسم الحركة ، والحرارة ، والنسوء ، والتشابه الكيماوي ... الخ تقبل التحوّل أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة التي نسميها باسم الإحساس . والانفعال ، والتفكير) إن لم نقل بأن هذه — بدورها — تقبل التحوّل (إلى أشكال بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكال الأصلية » . وإذن فليس يكفي أن نقول إن القديم لا يمكن أن تنشأ من العدم ، أو أن تهوى إلى العدم وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التي تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لما كانت موجودة من ذي قبل .

ثم ينتقل اسپنسر إلى دراسة « اتجاه الحركة »

فبين لنا أن القانون الذى يحكم حركات الأجرام السماوية وشئى التغيرات التى تجرى على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوى ، إنما هو القانون الذى ينص على أن الحركة تسير فى اتجاه « المقاومة الأقل » least resistance أو فى الاتجاه الذى تفرضه عليها « القوة الأكبر » . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة فى هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد فى اتجاه « القوة الأعظم » . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ فى اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتجه دائماً إما فى اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو فى اتجاه السحب القوى ، أو فى الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

وبعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » rhythm of motion فبين لنا أن كل الحركات — سواء أكانت حركات الكواكب فى مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثيرية فى تموجاتها ، أم حركات اللسان فىذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار فى ارتفاعها وانخفاضها — إنما تتعاقب دائماً على شكل « فعل » و « ردّ فعل » . والسبب فى تناوب الفعل وردّ الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » antagonistic موجودة فى كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة فى العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامناص منها . ومعنى هذا أن كل ما فى العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذى يجعل لكل فعل ردّ فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية فى اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة فى الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى « إيقاع » .

... بيد أن كل هذه الحقائق التى انتهينا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد « حقائق تحليلية » عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، فى حين أن الفلسفة إنما تفشد المعرفة التركيبية التى توحد بين شئى الحقائق فى نسق كلى شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك « المركب الشامل » universal synthesis الذى يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككل ؟ ... « لقد رأينا — فيما يقول اسپنسر — أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ، وكذلك رأينا أن القوى — فى كل مكان — خاضعة للتحويل ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ، فلم يبقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التى يمكن أن تعبر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال الميئنة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة » . ولا شك أن القانون الذى سيكون فى وسعه أن يوحد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بدّ من أن يجيئ معبراً عن تأزّرشئى العوامل ، بحيث يفسر فى وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها فى نسق واحد متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد unification ، فإنها لا بدّ من أن تجد فى « قانون التطور » ذلك القانون الكلى الشامل الذى يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً — من بدء ظهورها حتى انحلالها — . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هى البرهنة على صحة قانون التطور استقرايياً وقياسياً معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهى تظهر إلى عالم الوجود ، لكى لا تثبت أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحلّ يوماً ونختفى من عالم الوجود ... وكل شئ فى

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلثم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كل معتمد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعنى مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » : أو من « المتجانس » إلى « المتنوع » : وإنما لا بد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركيز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التبعين . ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين : ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . فهناك أولاً تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة . كما هو واضح في تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية . أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوى . أو كما يبدو في تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبليّة ، فضلاً عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعالم ، والتمن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد في صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك في الأجزاء أم في الكل ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان . أو كما هو مشاهد في تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد . أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد . أو في الحياة النفسية للإنسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام : أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد : كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقرن بتحول مماثل في صميم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة : ويتم خلاله انتقال

المادة من حالة تجانس غير محدد وغير مثسق إلى حالة تنوع محدد مثسق . وتختص الحركة المختزنة - في أثنائها - لتحول مماثل » .

ولكن : هل يمكن أن نعرض قانون التطور - الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء - على صورة نتيجة نستخلصها برهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تتم في كل مكان على هذا النحو المحدد : بحيث تحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها في الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل في وسعنا - على وجه التحديد - أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن في استطاعتنا أولاً أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساويين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الأجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لا يد من أن تعانى هى نفسها - في الوقت ذاته - ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فإنها لا تبقى - كما كانت - قوة واحدة منتظمة . بل تستحيل إلى قوة متكررة . أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعاد الآثار » أو المعالولات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالاً من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد . وأما في حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) . فإن من شأن الفعل اللامتمايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحدات غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحينما يتساوى تأثير باقى العوامل ، فإن درجة «تحدد» الانفصال تناسب تناسباً طردياً مع درجة «تحدد» الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة «توازن» أو «اتزان» ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل «الحد النهائي» الذى لا صيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشئ مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فإن التقدم لا بد من أن يقترن بالانحلال ، وبالتالي فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهى إلى حالة توازن كلى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات «إعادة توزيع المادة» التى تجري من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلاً بالقوى المتصارعة التى توجد فيه جنباً إلى جنب . فليس بدعاً أن يفضى هذا الصراع إلى الانحلال التدريجى لكل قوة ونحوها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هى قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقترن بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعانى كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتناقل وتبطل ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون «الانحلال» على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية . والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن ستة الوجود بأسره هى التطور والانحلال ، أو هى التقدم والنكوص .

و حينما يصل «التطور» إلى أقصى غايته ، أعنى حينما يبلغ مرحلة الاتزان التى تنتهى معها سائر تغيراته ، فهناك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعى الذى يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد فى أجزاء عديدة من هذا الكون المرنى أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مخزنة لامتتاهية وراء الكون المرنى ، لجاز لنا أن نفترض إمكانية استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة فى المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعلو طور العقل البشرى ، فليس فى وسعنا أن نجد لها حلاً نظمياً إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور : «ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المبادئ الأولى» فى تراث الإنسانية

ليس من شك فى أن هربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هى إرجاع رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً فى أن فكرة الوحدة أو «التوحيد» قد لعبت دوراً كبيراً

في هذه الفلسفة ، نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير التام للظواهر لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء في « كل » أو « تسق عام » ... وتبعاً لذلك فإن « فلسفة التطور » إنما هي خير نموذج لتلك « الروح المذهبية » التي تملى على الفيلسوف تفسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكري المتسق « مذهب » موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم « التطور » وقيمة « فلسفة العلاقات » ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . ومادام « الفهم » في جوهره صورة من صور « التوحيد » ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر - كما لاحظ جون ديوى - قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً في تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرتته من بعد إلى إعادة النظر في مفهوم « التطور » ، فجاءت فلسفته في النهاية فلسفة عضوية حية تصنف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والتماسك النسبي . الخ حقاً إننا نجد في هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هي البحث عن « إيقاع » الكون ، بدلاً من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العنصرية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالمجهول أو الحقيقة المغلقة : وكأنما عز على اسپنسر أن يخلط الناس بين نزعته النسبية

اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللاأدبية ! ولعل هذا هو السبب في أن الباب الأول من كتاب « المبادئ » (وهو الباب الذي يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلاً على الكتاب الأصلي ، وكأن اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب لمجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع في ظن البعض أن « اللاأدرية » هي مجرد صورة متهذبة من صور الإلحاد ، إلا أن « لاأدرية » اسپنسر إنما هي في الحقيقة صورة من صور « الصوفية » التي تجزع من الملبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر - عن طريق فلسفته اللاأدرية - في إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح في الكشف عن الطابع الديني الحقيقي الذي تنسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التي وقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية سارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما في الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشري عن سبر أغوار « المطلق » ، أو لإزاحة الغباب عن سر الوجود !

٥ - نصوص مختارة من كتاب « المبادئ الأولى »

(١) « ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتيقن بطلان كل حكم مسبق يثار ضد العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرد صورة مترقبة من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كل معرفة . ولن نجد أكبر متعصب أياً خرج في أن

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء، بل إنه قد يجد في مثل هذه الملاحظة عونا نافعا له على أداء واجباته في الحياة. والحق أن علم الفلك إنما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المشابهة التي تُجرى يقسط أكبر من الدقة، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات، ويُلْتَمَز فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسموات، فتبدد كل تصوراتنا الزائفة عنها. ولن يجد أي طائفي مزمت أيّ حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء، وأن من شأن الخشب أن يحترق، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بد من أن تتعفن، وإنما في استطاعته أن ينادى بهذه التعاليم دون أدنى خطر، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة. ولكن هذه حقائق كيميائية: والكيمياء مجموعة متسقة من الوقائع الماثلة لهذه المعلومات، وهي وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط، ونصنفها ونعمّمها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين — حين نكون بإزاء أية مادة، بسيطة كانت أم مركبة — ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعاملة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى: فإن كل هذه العلوم إنما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً، وأشد تنوعاً، وأبعد مدى. والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات، مثلها في ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألفة واعتياداً. وإذن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطأ في مكان ما قائلين: ههنا يبدأ العلم! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي

تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريباً وأشدّها غوضاً. وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا جصر لها، والأساليب المتنوعة للنقل، ممّا قدمه لنا علم الفيزياء الحديث — لكي نتحقق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتم ممّا تنظم به معرفة الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصة. والواقع أن العلم إنما هو استباق أو تنبؤ prevision وكل تنبؤ إنما يساعدنا في النهاية — بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً — على اكتساب الخير واجتناب الشر. ولما كانت جميع المعارف — بسيطة كانت أم معقدة — واحدة في أصلها ووظيفتها، فإنه لا بد لنا من معالجتها بنفس الطريقة. وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملكاتنا أن تتمدّدنا بها، وإلاّ لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التي يمتلكها الجميع...». ويخلص هيربرت اسپنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول: «إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتزايد يوماً بعد يوم، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء». (الفصل الأول: العلم والدين، ص ١٤-١٦).

(ب) «... لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح — وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شئ الظواهر غير العادية — أو نظرنا إلى مذهب تعدد الآلهة — وهو المذهب الذي يُعمّم أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية — أو نظرنا إلى مذهب التوحيد — وهو المذهب الذي يعمّم تلك الشخصيات، ولكن بصورة كلية، أو نظرنا إلى مذهب وحدة الوجود — وهو المذهب الذي تصبح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعممة) شيئاً واحداً هي والظواهر — نقول إننا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب

لوجدنا أنها جميعاً تسلم بفرض هو الذى يَجْعَلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى يُنظر إليه على أنه إنكارٌ لكل دين — ألا وهو مذهب الإلحاد — إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتى » self-existence ، وبالتالي فإنه ينادى بنظرية يذهب إلى إمكان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر — بشكل ضمني — أمرين : الأول أن هناك شيئاً لا بد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فهما كان من اتساع شقّة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حل . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنى بأن وجود العالم — بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به — سرٌّ يتطلب التفسير وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان . من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها . إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى يتمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن نظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية : لكنى نتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوفة : فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فإنها تخفى إدراكها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات الثمالة بتعدد الآفة — فى أشكالها المتقدمة

أو صورها المترقية — فإنها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآفة المزعمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عبر بعض الأشخاص المُكَلَّمين . ومعنى هذا أن العلل القصوى للأشياء (فى نظر مذهب تعدد الآفة) إنما يُنظر إليها بصورة تقلل من درجة اعتبارها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد — مع ما اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدينية — فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يتخلّ فى بادئ الأمر من بعض التقائص : إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذى لا سبيل إلى معرفته » وفى عبادة ذلك الإله الذى هبّات لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخليفة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تحتّم عادةً عبارات كهذه : « إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق » أو « إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما نتصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختفت واحداً بعد الآخر . فقد بقي هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فإن دعامة هذا التوافق — أو التوفيق — لا بد من أن تكون

هي هذه الحقيقة التي تعد أعمق الحقائق جميعاً ،
وأوسعها مدى : وأشدّها يقيناً ، ألا وهي أن القوة
التي يكشف عنها الكون إنما هي قوة مجهولة لا سبيل
إلى اكتناه سرها أو سبر غورها ... (الفصل الثاني :
الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ - ٣٧) .

ج - « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين
شائعين في تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما
يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثاني منهما
يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نمنع النظر إلى هذين
الفرضين ، لكي نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم
إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان
وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو
حقيقتان عيّنيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه
قول يهدم نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما
كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعي إلى شيء
غير كائن إنما هي ضرب من التناقض في الوجود .
وقضلاً عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان
شيئان ، وبالتالي لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك
استحالة في أن يكون ثمة نوعان من العلم ! وكذلك
لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان
لوجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن
نتصور موجوداً - أو كائناً - يكون المكان والزمان
بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما
- حتى ولو اختفى كل ما عداهما - في حين أن
الصفات تختفي ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات
التي تنسب إليها . وإذن فإنه لما كان من المستحيل أن
نعد المكان والزمان غير كائنين (أو لاموجودين) ،
ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين
لوجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين
إلى اعتبارهما حقيقتين عيّنيتين .

ولكن ، على حين أن افترض موضوعية المكان
والزمان تقتضي منا أن ندخلهما في عداد الأشياء ، فإننا
نجد ضرباً من الاستحالة في أن نتصورهما في الفكر
باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكي يكون في
وسعنا أن نتصور أي شيء ، فإنه لا بد لنا من أن
نتصور هذا الشيء باعتباره متصفاً ببعض الصفات .
وإذا كان فيوسعنا أن نميز « الشيء » عن « اللاشيء » ،
فذلك لأن للشيء قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على
شعورنا . والآثار التي يحدثها مثل هذا الشيء - سواء
أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة - في
شعورنا ، هي بمثابة صفات تنسبها إلى هذا الشيء .
ونقول عنها إنها صفات هذا الشيء . وانعدام هذه
الصفات هو انعدام للحدود التي يمكن بمقتضاها
تصور هذا الشيء وبالتالي فإنه اختفاء لضرب من
التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا
أن الصفة الوحيدة التي يمكن تصوورها باعتبارها
ملائمة للمكان إنما هي صفة الامتداد . ونسبة هذه
الصفة إلى المكان إنما هي عبارة عن توحيد للموضوع
والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدّان
يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن
القول بأن المكان ممتدّ يساوي القول بأن المكان
يشغل مكاناً . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأننا
عاجزون أيضاً - بالمثل - عن نسبة أية صفة إلى
الزمان . وليس السبب في عاجزنا عن تصور المكان
والزمان باعتبارهما موجودين هو عاجزنا عن نسبة
بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب
آخر - لعله أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم
من الناس - هو الذي يدفعنا إلى استبعادهما من
هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا
فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هي موجودات محددة ،
وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - نخرجه عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حداً لقابلية المكان للانقسام ، ولكن يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التي تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلنا في حاجة إلى النص عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما « لا موجودان » . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التي بمقتضاها يمكن تصور الموجودات في الذهن .

فهل نلتجئ إلى المذهب الكانتي ، لكي نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو « قانونان أو شرطان أوليان a priori للذهن الواعي »؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع في بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا في مشكلات أكبر . ولئن كان في إمكاننا أن نتصور - لفظياً - تلك القضية التي جعلت منها الفلسفة الكاندية نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورها في الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلي ، فهي قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة

- بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - وإنما هي مجرد « فكرة زائفة » أو « شبه فكرة » ! ونحن نلاحظ أولاً أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمناً أنهما ليسا حقيقتين موضوعيتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى « الذات » ego لكان من الضروري حينئذ ألا تكونا متمميتين إلى « اللاذات » non-ego ، ولكن هذا ضرب من الخيال . والواقعة التي يستند إليها كانت في إقامة فرضه - ألا وهي أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه - إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذي ليس في وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكي نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالاً مطلقاً ، للدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما ، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حسيّاً ، مادام من المستحيل لأي شيء أن يكون في وقت واحد صورة للحس ومادة له . وكانت يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما في الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطين لا بد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن - حينما نفكر في المكان والزمان نفسيهما - أن تكون أفكارنا لا مشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لا مشروطة ، فما الذي سيصير من أمر هذه النظرية ؟

... يثرّب على كل ما تقدم - إذن - أن المكان والزمان أمران لاسبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحسباً جيداً ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن هذه المعرفة إن هي إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعي اعتقاداً لاسبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهو ما قد يكون في الإمكان تقريره ، دون أن يكون في الإمكان تصوره) فإنه لا يمكن أن يؤدي إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة !

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ،
الفقرة ١٥ ص ٣٨ - ٤١) .

د - ... إن أعمق الحقائق التي يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقارير عن أوسع ضروب الأطراد القائمة في خبراتنا ، وهي الخبرات التي تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . ومناسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك « الحقيقة المجهولة » . أجل ، فإن هناك قوة لاسبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أي حدود لها في الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين في النوع بين تلك الآثار ، فإننا نجتمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكي نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه في الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فإننا نجتمع أكثرها ثباتاً ، ونلججها تحت فئة واحدة ، ألا وهي فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يردّ هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من

الاطراد . وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير في ظل أحوال مشروطة - بأشكال مختلفة - لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فإنه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأي حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال ترد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإذن ، فإن كل استدلالنا السابقة لا تقدم أي دليل لتأييد واحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كل من قوى العالم الخارجي وقوى العالم الداخلي قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حداً أقصى بأي حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرننا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصوراتنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر - سواء بسواء - لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك « الحقيقة المجهولة » التي تكمن وراءهما : (الخاتمة : الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ - ٤٩٩) .

المستأيد والمكاسبيل لمحمدى الفلكى

بسم

الأستاذ احمد سعيد المدرس

الأستاذ بكلية الفنون الشعبية

مهيد

قدرها سبعون تلميذاً ، وفتح هذه الإرسالية مدرسة مستقلة في مدينة باريس لتعلم الفنون العسكرية ، وكان على مبارك أحد تلاميذ هذه البعثة بعد تخرجه من مدرسة الهندسحانة ببولاق متلقياً العلوم الرياضية على يد المدرس محمود أحمد . وسميت بعثة الأنجال وكان منهم أربعة هم نجلاه الأميران حسن وحليم ، وحفيده أحمد واسماعيل ولدا ابنه إبراهيم . وعين لهم معاونين أرمنيين كما عين إماماً لهذه البعثة هو الشيخ نصر أبو الوفا افورينى العالم اللغوى المشهور بمرتب شهرى قدره ٤٨٣ قرشاً . ومن هنا تبدأ قصة عالمنا الكبير محمود الفلكى .

تأريخ محمود الفلكى

ولد محمود أحمد عام ١٨١٥ في قرية الحصنة من أعمال مديرية الغربية ، وتلقى العلم بالكتاب حتى بلغ العاشرة ، فأخذ شقيقه الأكبر معه إلى الإسكندرية ليلحقه عام ١٨٢٤ م بالمدرسة البحرية ، وكانت تسمى دار الصناعة (الترسانة) . وتلاميذها جمعوا من مكاتب البنادق والقوى ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والعشرين . يتعلمون فيها من بناء السفن والعلوم المتصلة به . وقد تخرج أخوه الأكبر ضابطاً بحرياً من هذه

كان التعليم في مصر حين بدأ على عهد محمد على اتخذ لنفسه هدفاً محدوداً عاجلاً . هو إعداد الفنيين لأغراض عسكرية . فكانت المدارس (الخصوصية) أول ما أنشئ من مدارس . ثم خلقت المدارس الأخرى التى تمتد هذه المدارس الخصوصية بالتلاميذ . وهكذا بدأ نظام التعليم يتخذ شكل الهرم المقلوب : يبدأ بالقمة دون وضع القاعدة . ومثل هذا لا يمكن أن يكون نظاماً قومياً للتعليم . ولكن الحق أن (القاعدة) كانت موجودة بالفعل . وإن لم تكن من خلق الباشوات أو الولاة . وتتمثل في تلك الكتابيب المنبذة في مدن مصر وقراها ، وتقدم إلى الصبية تعليمياً أولياً محدوداً . يقوم على حفظ القرآن . ولكنها بعيدة عن ساطان الدولة ورقابها ، أكثرها ضئيل في الموارد . فقير في المعلمين سقيم الوضع .

والبعثة الثانية التى أرسلت في عهد محمد على عام ١٨٢٦ كان عددها اثنين وأربعين تلميذاً . من بينهم الشيخ رفاعه الطهطاوى وقد اختص بالترجمة . وفى عام ١٨٤٤ أرسل محمد على أنجاله ضمن إرسالية كبيرة

المدرسة . وكان التلاميذ المصريون البحريون هم وحدهم الذين أشرفوا على بناء السفن الحربية في مارس سنة ١٨٣٣ تحت إدارة «مسيو سيريزى» ومروؤسيه الفرنسيين ، وهى السنة التى تخرج فيها محمود الفلكى برتبة البلوك أمين .

ولم يقف طموحه عند هذا الحد ، سبما وكانت النية متجهة إلى إلغاء المدرسة البحرية وتخريج الضباط البحريين من مدرسة العماليات أو المهندسخانة . فالتحق بمدرسة البوليتكنيك ببولاق وكان وكيلها الأيمن يوسف حاككيان ، ثم انقسمت المدرسة إلى قسمين الأول مدرسة الفنون والحرف "Arts et Métiers" التى بقى فيها حاككيان ناظراً لها والقسم الثانى أصبح مدرسة للمهندسخانة . وافتتحت الدراسة بها فى قصر إسماعيل بن محمد على الذى مات فى حرب السودان . ثم ضمت لها مدرسة المهندسين بالقناطر الخيرية . وكان بها ثلاثون تلميذاً . ومدرسة المعدنين التى كانت بمصر القديمة . وقد نظمت الدراسة بها تحت إشراف المهندس الفرنسى لامبير (باك) على غرار مدرسة الهندسة بباريس . والغرض منها تخريج ضباط للخدمة فى المدفعية برّاً وبحراً . ومهندسين للأشغال العامة وأعمال المناجم .

وبعد عام ١٨٣٧ تقرر الاستغناء عن المدرسين الأجانب بالمدرسة . وتعيين مدرسين من التلاميذ الذين سبق أن أرسلوا إلى فرنسا . ورجعوا قبل اتمام دراستهم كانوا أربعة . فبذلك أصبح عدد المدرسين المصريين ستة . منهم اثنان أصليان هما :

البكباشى محمد بيومى لتدريس الميكانيكا والهندسة وصفية والمساحة .

واليوزباشى أحمد طائل لتدريس الطبيعة .

والأربعة الباقون هم إبراهيم رمضان (أفندى) .

أحمد دوقلى (أفندى) ، عيد الرحمن (أفندى) ، مظهر (أفندى) .

وفى نهاية عام ١٨٣٩ م تخرج محمود أحمد وكان أول دفعته ، ومنح رتبة الاسبران (ملازم) وعين معيداً بالمدرسة ، وفى هذا العام تتلمذ على يديه على مبارك ، وكان يقوم بتدريس علم الجبر ، غير أن طموحه جعله يتقن اللغة الفرنسية والعلوم الرياضية كحساب المثلثات المستوية والكروية والهندسة التحليلية وعلم التفاضل والتكامل ، فأصبح مدرساً للعلم الأخير وترجم له أول كتاب من اللغة الفرنسية إلى العربية .

وفى عام ١٨٤٢ حصل على رتبة النقيب (اليوزباشى) وتحول إلى دراسة علم الفلك حيث أولع به ، عندما كان يقوم بأعمال الرصد فى الرصدخانة . التى أنشئت عام ١٨٣٩ فى البرج الذى أنشأه الفرنسيون ببولاق بجانب مدرسة المهندسخانة تحت إدارة يوسف حاككيان أيضاً . والغرض من إنشاء هذا المرصد « تجربة الحركات المغناطيسية بهذا القطر (المصرى) وتطبيقها على الجارى برصدخانة بلاد أوروبا » .

وكانت به لهذا الغرض ساعة فلكية وقناديل وآلات وغيرها . وكان تلاميذ الفرقة الأولى بالمهندسخانة يتمرنون على استخدام الآلات التى به . وإجراء الأرصاد الجوية وكان موظفو المرصد من خريجي مدرسة المهندسخانة .

وفى هذه المدة وضع مخطوطاً عنوانه « نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوالها المتغيرة . وذوات الأذناب والاحي لترجمتها المرحوم محمود أحمد مدرس العلوم الفلكية بمدرسة المهندسخانة المصرية » وهو موجود بدار الكتب ك ٣٩٩٦ .

وللى هنا تنتهى الفترة الأولى من حياة محمود أحمد كما كان يسمى حينذاك ، واستمر فيها مدرساً بالمهندسخانة للرياضيات وبالرصدخانة للعلوم الفلكية ،

وفي عام ١٨٤٨ أنعم عليه برتبة الصاغفول أغاسي وكان لهذه الرتبة شأن يذكر .

وهنا يلعب القدر دوراً في توجيه مستقبل محمود أحمد حيث يرشح لبعثة إلى فرنسا .

سفر محمود أحمد في بعثة الفلك إلى فرنسا

يقول علي مبارك في صفحة ٤٤ من الجزء التاسع من الخطط ما نصه :

« في أواخر سنة ١٢٢٦ هجرية كان قد عرض من لامبير (بك) ناظر المهندسخانة لسمو عباس الأول الوالي ترتيباً للمدارس الملكية والصلخانة ، يبلغ منصرفه نحو عشرين ألف كيس (١٠٠,٠٠٠ ج) فاستعظمه ، وأحال علينا (يريد نفسه وأقرانه على إبراهيم وحامد اليوزباشية حينذاك) حال عودتنا من فرنسا النظر فيه ، بشرط ألا نقشه ، فتداولنا في ذلك بيننا ، ولما لم تتفق آراؤنا ، وخضت فوات الوقت قبل إتمام العمل ، شرعت وحدي في عمله وبلون انتظار لرأي أحد ، فعملت لجميع المدارس ترتيباً بلغ منصرفه ألف كيس (٥٠٠٠ ج) وجعلت أساس ذلك احتياجات القطر لا غير ، فان جميع المدارس الملكية تكون في محل واحد ، وتحت لإدارة ناظر واحد ، وأسقطت الرصدخانة بالمرّة من الترتيب لعدم وجود من يقوم بها حق القيام إذ ذاك من أبناء الوطن مع احتياجها إلى كثرة المصروفات وأبديت في الترتيب أنه يلزم أن توجه لذلك محمود أحمد ، وكان حينئذ مدرساً بالمهندسخانة لبعض مواد العلوم والفلك برتبة صاغفول أغاسي ، وإسماعيل مصطفى ، وحسين إبراهيم من متخمي مدرسة المهندسخانة ، واعتمد هذا الترتيب بعد إقراره بمجلس مركب من رؤساء اللواوين مع إقراره باستحقاق أنا اليوزباشي على مبارك لرتبة الأميرالاي ، ولنشائها ،

وتعييّن من ذلك الوقت ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وانصرف عنها لامبير (بك) .

وسافر محمود أحمد إلى فرنسا في ٨ أكتوبر سنة ١٨٥٠ براتب شهري قدره ٧٥٠ قرشاً سبعمائة وخمسين قرشاً ، وعاش في باريس يتلقى العلوم الرياضية والفلكية تحت إشراف مسيو لوفيرييه رئيس مرصدها ، وتسمى باسم محمود حمدي الفلكي ، ثم مكث هناك تسع سنوات أتم فيها دراسته ، وجال في أثنائها في كثير من أنحاء أوروبا ، وقدم تأليفه لجامعها العلمية ، ثم عاد إلى مصر في ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ في عهد الوالي سعيد ، ومنح الرتبة الثانية .

وهناك وثيقة عودته إلى مصر .

« في ١٢ ربيع الثاني سنة ١٢٧٦ لإرادة لراغب (باشا) ناظر المالية :

حيث أن محمود الفلكي (بك) حضر قريباً من أوروبا ، وغني عن البيان أنه محتاج للتقود لتسوية لوائمه ومصاريفه الضرورية ، وحيث أن الرتبة الثانية أحييت إليه من زمن غير بعيد ، فبناء عليه اقتضت إرادتي أن يصرف له خمسون ألف قرش من خزانة المالية ، إحساناً منا للحصول على لوائمه ، وخصم ذلك ، ورفع له بجانب ديواننا ، وقد حررنا لكم لإجراء موجه .

رجع محمود الفلكي إلى مصر وعمره ٤٤ عاماً ، وانتخب عضواً بالجمعية العلمية المصرية الذي أنشأه نابليون ، ثم عهدت إليه وكتالته سنة ١٨٨٠ ، كما انتخب وكيلاً للجمعية الجغرافية منذ إنشائها ، ثم رئيساً لها في أواخر حياته .

ولما طلب علماء فرنسا من الوالي سعيد رصد كسوف الشمس بعد عدة مراسلات بينه وبين جومار (بك) في باريس ، كلفه الوالي بتسجيل هذا الكسوف

وجُهزت عدة بعثات من المراصد الكبرى لمشاهدته في أسبانيا اشترك في إحداها زميله إسماعيل مصطفى الفلكي (وهو يشترك معه في اللقب لا القرابة) وكان مقماً في باريس ، وكانت منطقة الكسوف الكلي تبدأ من كاليفورنيا ، وتمتد عبر المحيط الأطلسي إلى أسبانيا ، ثم جنوباً إلى إفريقيا ، مارة بالصحراء الغربية ، وتنتهي عند الحبشة ، ولم تكن مدة الكسوف الكلي تزيد عادة عن دقيقة واحدة ، وقد تكون السماء مغطاة بالغيوم في هذه اللحظة ، ولذلك كلما انتشرت بعثات الأرصاد في مختلف الجهات قل احتمال الفشل في رصد الكسوف .

لذلك اختار محمود الفلكي مديرية دنقلة في شمال السودان ، مكاناً للرصد ، فسافر إليها عن طريق النيل . وحط رحاله في بلدة المراغة بعد رحلة عشرة أيام على ظهور الجمال بين وادي حلفا ودنقلة تحت شمس يونيو المحرقة ، فوصل إلى المكان قبل ميعاد الكسوف بخمسة عشر يوماً ، ووفق يقيس ويوالي الأرصاد تحقيقاً لقراءات الساعة الفلكية ، وتعييناً لخط عرض المكان .

وكان اليهودوليت الذي أحضره ، قد أصابه خلل من النقل على ظهر الجمال ، فاضطر إلى استعمال آلة ذات السدس ، وإعادة التجربة عدة مرات للحصول على نتائج دقيقة ، وكذلك لم يسعده الحظ عند تعيين خط الطول بروية استتار النجم وراء القمر ، كان مقرراً حدوثه في ٣٠ يوليو ، فتعته السحب من رؤيته ، فاضطر إلى الاعتماد على الكرونومترات فقط .

شاهد الفلكي كسوف الشمس وعن زمن ابتداء الكسوف الجزئي ، وابتداء الكسوف الكلي وانتهائه ، وكذلك لحظة اختفاء ٩ نقط كلفية على قرص الشمس ووقت ظهور ثلاث منها ، وكانت قراءاته جميعاً لأقرب عشر ثانية زمنية . ورفع تقريراً بأعمال المرصد إلى أكاديمية العلوم بباريس .

وتعتبر أرصاد كسوف الشمس من أحسن وأتم

الأعمال الفلكية التي قام بها محمود الفلكي ، وقد حازت إعجاب العالم الرياضي الكبير مسيو دولاناي (١٨١٦ - ١٨٧٢) الذي كان قد أتم في نفس السنة جزءاً من نظرية كاملة عن حركات القمر أتمها سنة ١٨٦٧ ، وحسب خلالها (عام ١٨٦٥) تأثير احتكاك موجات المد والجزر مع سطح المحيط على معدل دوران الأرض ، وكيف أن هذا التأثير يمكن أن يظهر في حركة القمر على شكل إطالة طول اليوم بمقدار ثانية واحدة كل مائة ألف عام .

وقد وافقت الأكاديمية على القرار بشكره على هذا الجهد العلمي الدقيق .

ثم كلفه الوالي سعيد برسم خريطة الوجه البحري فرسم له خريطة غاية في الدقة والصحة ، فطبعتها الحكومة على نفقتها ، ثم عممتها في كرايس تلاميذ المدارس ، ولا زالت هذه الخريطة مرجعاً تاريخياً للباحثين ، ولا يستقل أحد عمل الفلكي في الخريطة الفلكية الطبوغرافية ، لأنه عمل علمي من الدرجة الأولى بالنسبة لإمكانيات العصر الذي بدئ فيه عام ١٨٥٩ ، فأول قياس فلكي لمساحة الجزر البريطانية عمل سنة ١٧٨٧ ، ولم تتم عمليات المثلثات الأولية إلا سنة ١٨٥٨ ، وخرائط كاسيني القديمة في فرنسا جددت سنة ١٨١٧ وأستكملت سنة ١٨٨٠ ، وأكملت مثلثات سويسرا عام ١٨٣٣ ، وأول خريطة بريطانية على مقياس ٦ بوصات للميل ظهرت سنة ١٨٤٦ ، فضلاً عن أن عمله كان الأول من نوعه في مصر دقة وإحكاماً ثم عين ناظراً للمدرسة المهندسخانة من يونيو سنة ١٨٧١ إلى أغسطس من نفس السنة ، وأنعم عليه برتبة التمايز ، وهاك وثيقة الإنعام عليه .

في ١٢ جادى الأولى سنة ١٢٨٧ لإرادة لناظر المالية :

اقتضت إرادتي الإحسان برتبة التمايز إلى محمود (بك) مأمور الخريطة الفلكية ، فبناء عليه يجب أن

تبادروا بأجراء مأموريته . وبقيد مرتبه الخاص بالرتبه المذكورة في محلها . ولذلك أصدرنا أمراً هذا وأرسلناه إليكم » .

وقد قضى أكثر مدة حكومة الخديوى إسماعيل في نظارة المرصد الفلكى والتعليم والتأليف وندب للمأموريات كثيرة . منها أنه باشر ترميم مقياس النبل بأسوان . فأبقى التقاسيم القديمة التى كانت به على أصلها . وعمل نجوارها تقاسيم جديدة طول كل ذراع منها ٠.٥٤ من المتر . مثل ذراع مقياس جزيرة الروضة وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، ثم ناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في باريس سنة ١٨٧٥ .

وفي أوائل عهد الخديوى توفيق : أنشئت مصلحة التأريخ لمساحة أطيان القطر المصرى . بأمر عال في ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٩ ، وبقيت هذه المصلحة عاماً ثم حلت محلها لجنة تألفت برياسة محمد رستم (باشا) فكان محمود الفلكى من أهم أعضائها ، ثم انتخب عضواً في المجلس العالى الذى أُلِف في وزارة شريف (باشا) للنظر في توسيع نطاق المعارف العمومية في البلاد . وناب عن الحكومة المصرية في المؤتمر الجغرافى الذى عقد في مدينة البندقية عام ١٨٨١ .

واستقالت وزارة محمود سامى (باشا) التى أعقبها : وهرب الخديوى توفيق إلى الإسكندرية ومعه رئيس وزرائه الجديد إسماعيل راغب (باشا) في ٢١ يونيو سنة ١٨٨٢ . وكان فيها محمود الفلكى ناظراً للأشغال العمومية ، ولم يكن له فيها عمل يذكر نظراً لقيام الثورة العربية وقتذاك ، وهجوم الإنجليز الغادر على مصر في ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ .

وفي وزارة نوبار التى تألفت في ١٠ يناير سنة ١٨٨٤ . عين ناظراً للمعارف العمومية ، وبقي في هذه النظارة إلى ١٩ يوليو سنة ١٨٨٥ حيث أفرجته الوفاة

فجأة : فرثاه زميله إسماعيل مصطفى الفلكى باللغة الفرنسية في الجمعية الجغرافية المصرية في ٨ يناير سنة ١٨٨٦ ، وكذلك زميله الآخر الأمير الالى أركان حرب محمد مختار قاتلا :

« كشفت له المقارنات الرصدية قناعاً عن الحوادث فأدرك منها ما هو مرتبط بمستقبل حياته . وإلا فيم يتيسر لنا أن نقرر هذا التوافق الغريب . وكيف نعبر عن ذلك التصادف العجيب . وهو اعتناؤه بالتوجه عمداً إلى الجبانة قبل وفاته بيوم : وحث العمال على تسهيل القبر الذى كان قد رسمه لنفسه » .

مؤلفات ورسائل محمود حمدى الفلكى

- ١ - كتاب حساب التفاضل والتكامل (مترجم عن الفرنسية) طبع بمطبعة بولاق قبل سفره إلى أوروبا .
- ٢ - نبذة مختصرة في تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوال البحيرة وفوات الأذناب والمحى . (مخطوط بدار الكتب) .
- ٣ - تقويم عربى طبع بمطبعة بولاق سنة ١٨٤٦ قبل سفره إلى أوروبا .
- ٤ - رسالة في التقويم الإسرائيلية طبعها في بروكسل سنة ١٨٥٥ أثناء دراسته بفرنسا وقدمها للمجمع العلمى في بلجيكا ،
- ٥ - رسالة في الحالة الحاضرة للمواد المغناطيسية الأرضية بباريس وخواصها : تلاها على المجمع العلمى الفرنسى سنة ١٨٥٦ . وكان قد قام في صيف سنة ١٨٥٥ بقياس العناصر المغناطيسية في ٤٥ مكاناً مختلفة بالبحر وأرلندا واسكتلندا وهولندا وبلجيكا وألمانيا ورسم المخطوط المتساوية الشدة . والمتساوية الانحراف في منطقة تمتد ١٤° طولية من دبلن إلى نهر الرين ٥٧° درجات عرضية من باريس إلى أدنبرة : وقار

هذه الأرصاد بخريطة الكولونيل « ساينك » التي تمت سنة ١٨٣٧ واقتصرت على الجزائر البريطانية فقط .

وليبيان أهمية هذه الدراسات عن المغناطيسية الأرضية ، نرجع إلى تاريخ هذا الفرع من العلم ، فنجد أن « هالي » رسم أول خريطة مغناطيسية عام ١٧٠٠ م ، وأن التغيرات في العناصر المغناطيسية للأرض لم تكن قد حققت بدقة حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وأن أول معمل خاص بدراسة المغناطيسية الأرضية أسسه الرياضي الفلكي المشهور « جاوس » سنة ١٨٣٤ في جوتنجن ، وأن أول دراسات للمغناطيسية الأرضية في الإمبراطورية البريطانية بدأت عام ١٨٤٠ م على يد إدوارد ساين ، وللمغناطيسية الأرضية أهمية في الملاحة البحرية ، وأبحاث الفلكي فيها تدل على أنه كان مسائراً لروح العصر .

٦- نشر في سنة ١٨٥٦ بحثاً آخر عن شدة المجال المغناطيسي للأرض في بلجيكا وألمانيا وفرنسا وقدمه للأكاديمية الملكية بلجيكا في ٨ نوفمبر مشفوعاً بتقرير من الكاتبين « لياجور » والعالم « كوتيليت » واستنتج من ذلك أن المركبة الأفقية للمجال المغناطيسي قد زادت في المدة ما بين القياسين وخاصة في منطقة النمسا .

٧- رسالة في مشابهة (كان) الناقصة للفعل الفرنسي المساعد Avoir نشرها في المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٩ وهو بفرنسا .

٨- رسالة في الكسوف الكلي للشمس الذي ظهر في دنقلة في ١٨ يوليو سنة ١٨٦٠ طبعت في باريس سنة ١٨٦١ .

٩- وفي عام ١٨٥٨ كتب رسالة في تحقيق تاريخ ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ الهجرة ، بالاستناد إلى بعض الظواهر الفلكية ، ونشر البحث في المجلة الآسيوية . ثم ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان « نتائج

الأفهام في تقويم العرب قبل الإسلام » نقطف منها أحد الأدلة :

كسوف الشمس يوم وفاة إبراهيم بن محمد عليه الصلاة والسلام من مارية القبطية « عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات إبراهيم . فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » والمتواتر أن وفاة إبراهيم حدثت في السنة العاشرة من الهجرة . وقد حسب محمود الفلكي بالرجوع إلى الجداول الخاصة بحركات الشمس والقمر التاريخ الذي حدث فيه هذا الكسوف في المدينة (ونلاحظ أنه اعتبر موقع المدينة المنورة على خط ٢٩° ، شرق باريس ، لأن الجداول كانت فرنسية الأصل ، ولم يكن خط زوال جرينتش قد اتفق عليه عالمياً كأساس لحساب خطوط الطول) فوجد بالحساب أن هناك كسوفاً للشمس في منتصف التاسعة من صباح ٢٧ يناير سنة ٦٣٢ ميلادية ، وهذا يقابل ٢٩ من شوال سنة عشرة هجرية .

١٠- رسالة في أعمار الأهرام ألفها عام ١٨٦٥ وطبعت في ذلك الحين . ويقول زميله الأمير الای محمد مختار في رثائه له « كنت موجوداً معه عند شروعه في أخذ مقاييس الأهرام : وموقعها من التناسب الفلكي ، وأعلم علم اليقين بأنه وصل للاطلاع على الغرض من تشييدها ، إذ وجد تحكيمها في رسم يقابل بالضبط كوكب الشعري عند طلوعه ، فكان الأمر ببنائها قصد يجعلها مزولة ليعرف منها يوم شم نسيم العلماء ، وكذلك لأجل تعريض جثث المدفونين فيها ، لموافاة صعود الكوكب المذكور ، فيسبغ عليها من آياته رحمة وغفراناً

لأنه ليس يخاف أن كوكب الشعرى كان عند الأقلمين وخصوصاً المصريين من أجل المعبودات ، حتى كان بعضهم يعبر عنه باله الآلهة .

١١ - رسالة في التنبؤ عن مقدار فيضان النيل قبل فيضانه .

١٢ - رسالة في بيان المزايا التي تترتب على إنشاء مرصد فلكي للحوادث الجوية في الديار المصرية وقد جاء في صفحة ٢ من ملحقات نتيجة سنة ١٢٩٦ هـ المختصة بالأرصاد الجوية التي عملت بمعرفة محمود الفلكي بالمرصدخانه ما يلي :

« وليعلم أن نتائج الأرصاد الجوية ، ولو يراها الجاهل مجرد أرقام في ورق تأتي نفسه قراءتها ، ويقلق من ممارستها ، إلا أنها عند العالم المتنبه كنز عظيم ، ودر ثمين لا يعادله في القيمة شيء » .

١٣ - رسالة هامة في وصف مدينة الإسكندرية القديمة وضواحيها ، كتبها بعد ما كشف بنفسه شوارعها وصهاريجها ومراسمها وأبنيتها وشواطئها ، وقد صور ذلك في خريطة ضمن هذه الرسالة الخافلة طبعت في كوبنهاجن سنة ١٨٧٢ م على نفقة الحكومة المصرية حيث أعطى « كريستو على باريز » مبلغ ستة آلاف فرنك يصرف له إحساناً لزوم طبع خرائط اسكندرية القديمة وتاريخها ، بما في ذلك عمولة الخواجه يعقوب منشه ، وبلغت قيمة هذا وهذا ستة وأربعين كيسة وربعمائة اثنين وتسعين غرش وسبعة فضة » .

١٤ - رسالة في مقاييس مصر ومكاييلها وموازينها ومقابلة ذلك بالأقيسة الفرنسية ألفها عام ١٨٧٣ في كوبنهاجن وترجمها إلى العربية « زيور أفندي » وطبعت في الآستانة وهي التي نحن بصدد تلخيصها .

١٥ - رسالة في موازين النقود المصرية لم يتم تأليفها ولقد ترك محمود الفلكي مكتبة حافلة بمختلف الكتب النفيسة في شتى العلوم ، فقد كان غزير الاطلاع

موسوعياً بمعنى الكلمة ، أهدتها كريمته أخيراً إلى دار الكتب المصرية ، أما مؤلفاته التي أشرنا إليها ، ومعظمها باللغة الفرنسية فقد وجدناها مبعثرة بين دار الكتب والجمعية الجغرافية المصرية والجمع العلمي المصري ، ومرصده حلوان .

المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية

استهلها المترجم زيور (أفندي) أحد المستشرقين بالعية الخديوية حيث قال :

« بمناسبة رواج التجارة بالديار المصرية ، وتزاحم كثير من الملل الأجنبية ، واعتياد أغلبهم على المعاملة بالمكاييل والموازين الفرنسية ، وحصول مخالقات أحياناً بين الأجانب والبلديين ، أساسها الجهل بمقايير المكاييل والموازين ، ألف حضرة العالم الفلكي محمود باك (رسالة باللغة الفرنسية ، وقدمها للحضرة الخديوية عند حلول ركابه العالي بالآستانة ، فصدرت الإرادة السنية بتعريبها ، وكشف نقابها ، وإبرازها إلى الوجود ، بالوجه المحمود ، فقامت بهذه الخدمة الوطنية في أثناء السفيرة » طبع في مطبعة الجوائب بالآستانة العلية عام ١٢٩٠ هـ .

ويتلخص هذا البحث القيم في إيجاد العلاقة بين الذراع البلدي والدرهم والأردب ، فيصل إلى النتيجة الآتية :

وزن الدرهم = ٣,٠٩٨ جرام .

الحجم الذي يسع الأردب هو ذراع مكعب أي ١٩٧,٧٤٧٧ لتر .

وزن هذا المكعب بالماء الصافي = ١٩٧٧٤٧,٧ جرام

∴ وزن الذراع المكعب من الماء = ٦٤,٠٠٠ درهم

6 حجم مكعب الماء الذي ضلعه ربع الذراع البلدي أي ١٤٥٦٥,٠ متر .

هو (٠,١٤٥٦٥)^٢ = ٠,٠٣٠٨٩٨ متر مكعب
 . وزن ماء هذا المكعب بالجرام = ٣٠٨٩,٨
 أى ١٠٠٠ درهم .

وبناء على ذلك يكون الدرهم هو أساس الوزن
 مربوطاً بالذراع البلدى وبالأردب الذى هو أساس
 المكايل .

أما كيف وصل إلى هذه النتيجة فسوف نشرحها
 هنا باقتضاب .

١ — مقابلة الدرهم بالمليجرام

يقول محمود الفلكى إن الدرهم هو أساس الوزن
 ليس فى مصر فقط ، بل فى كافة بلاد الإسلام ، وقد
 صار تشكيل مجلس قومسيون فى زمنين ، وتحت
 حكومتين مختلفتين ، وكلفا بتحليل النسبة بين الدرهم
 والجرام .

فالمجلس الأول صار انعقاده مدة غزوة الفرنسية
 بمصر ، فى أواخر القرن الثامن عشر من التاريخ المسيحى
 وكان انعقاده فى الضربخانه بالمحرسة ، ونتيجة بحثه أنه
 قرر بأن الدرهم هو وزن ٣,٠٨٨٤ جرام ، كما هو
 مذكور فى صفحة ٣٢ مجلد ١٧ من كتاب تخطيط
 مصر مدة الغزوة الفرنسية .

ومجلس القومسيون الثانى مصرى صار تشكيله
 بأمر جنتمكان محمد على فى سنة ١٨٤٥ م ، وكان مؤلفاً
 من أعلام رجال مصر مثل لامبير (بك) الذى كان حينئذ
 ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وأحمد فايد (بك) الذى
 كان فى ذلك الوقت خوجة الكيمياء والمعادن بالمدرسة
 المذكورة ، والآن باشمهندس السكك الحديدية المصرية
 وحسن على ناظر الضربخانه وغيرهم بمن لهم دراية
 فى العلوم ، وكان رئيس هذا القومسيون المرحوم آدم
 (باشا) الذى كان ناظراً للمعارف العمومية ، وكان
 مقر هذا المجلس بالضربخانه .

وقد صار احضار جملة كور من البلور بأوزان
 مختلفة ، البعض منها ألف درهم ، وبعضها خمماية درهم
 وهلم جرا ، وكانت موجودة عند عمد القبانية بالمحرسة
 وكانوا يستعملونها لقياس وتحرير الأوزان من قرون
 سابقة ، وأعطيت تلك الكور لمجلس القومسيون المذكور
 كما أعطى موازين عيار الضربخانه .

كانت النتيجة أن وزن الدرهم بالجرام ٣,٠٨٩٨ .
 وهذا العدد لا يخالف نتيجة مجلس القومسيون
 الفرنساوى إلا بمليجرام واحد تقريباً .

ويؤكد محمود الفلكى بأنه لم يحصل أدنى تغير
 للدرهم بمصر للآتى :

(أ) لأن الدرهم كان مربوطاً بأحكام شرعية فى
 أحكام الديانة الإسلامية ، فلا يمكن تغييره بدون هتك
 حرمة هذه الأحكام .

(ب) أنه وجد فى كافة الأزمان رقابة حازمة على
 الموازين ، والموكل به هذه الرقابة يسمى المحتسب كما
 يسمى محل إقامته دار العيار ، وهو مسئول عن تحرير
 وتحقيق الأوزان والمكايل ، فيحضر المتسبون عنده فى
 أوقات معلومة أوزانهم ومكايلهم لأجل الكشف
 عليها ، وما وجد منها معيوباً بسبب كثرة الاستعمال أو
 بسبب آخر يصير كسره ، ويصرف له بدلاً منه ميزاناً
 أو مكيالاً من دار العيار .

(ج) أن العلماء قد وضعوا مواصفات قياسية للدرهم
 على أساس كمية من حب الشعير وحب الخردل .

٢ — بيان طول الذراع البلدى

يقول محمود الفلكى « إن طول الذراع البلدى
 المستعمل الآن بالمحرسة ، وبجميع مدن وقرى الوجه
 البحرى والصعيد يختلف بين ٠,٥٧٥ ، ٠,٥٨٣ متر ،
 وهذه الفروقات الحقيقة يظن أنها ناشئة من عدم وجود
 ذراع شرعى يقاس عليه ، واتساع فحة بعض

المتسبين ، والطمع في التجارة ، وقد نرى من جهة أن بعض المتقدمين من مؤرخي العرب ، مثل النعماني ذكروا أن حجم الأردب هو مكعب الذراع البلدى ، وأثبت من جهة أخرى بعض علماء الغزوة الفرنساوية التي قلمت مصر ، بعد بحث دقيق ، أن الأردب المصرى الآن هو ما كان عليه في زمن الرومانيين .

ولتحقيق ذلك قام محمود الفلكى بقياس جملة أشياء ذكرت أبعادها بالذراع البلدى بمعرفة جملة من مؤرخي العرب في أزمان مختلفة ، وقياسه كان بالمتر ، فاتضح له أن هذا الذراع لم يحصل فيه تغير ظاهر في زمن من أيام الإسلام ، وأن طوله لم يزل ٠,٥٨ متر كما هو ، فبناء عليه لأجل معرفة طوله الحقيقي بالدقة قام بقياس حجم اتساع الأردب ، ثم استخرج منه أصل التكعب .

وأجرى عدة تجارب ، بل كررها أكثر من عشر مرات حسب قوله ، فتحقق له أن الأردب بالكيفية التي يباع بها في السوق مملأ صندوقاً خشبياً حجمه يساوى ٠,١٩٧٧٤٧٧ من المتر المكعب .

وبأخذ الجذر التكعبي لهذا المقدار نصل إلى ٠,٥٨٢٦ وهو المفروض أن يكون الطول الأصلي للذراع لأن مكعبه أردب .

٢. الطول الأصلي للذراع البلدى يكون حينئذ بلا شك = ٠,٥٨٢٦ متر .

ومن هذه العلاقة وصل إلى النتائج التي سبق أن ذكرناها ، وهي التي تربط بين الدرهم والذراع البلدى والأردب .

ثم يستطرد محمود الفلكى شارحاً دقة الطابع المصرى في المكايل على النحو التالى :

« وحيث أن المقاييس الفرنساوية موضوعة على مثال المصرية ، إذ أنها متأخرة الإيجاد عنها ، وبها تقاسم

أعشارية لا توجد في عباراتنا البلدية ، فيها عيب يكاد أن يخلها ، ويرجح عليها المصرية .

وذلك أن حجم العيار المدعو ديكالتر هو في الظاهر قدر الليتر عشر مرات ، يعنى قدر المتر ، وكذلك حجم الايكتولتر هو قدر الليتر مائة مرة ، أو قدر الديكالتر عشر مرات ، أعنى عشرة أمتار وهلم جرا .

فاذا أخذت كمية من الحنطة قدرها عشرة لترات ، ووضعتها في الديكالتر ترى أن العشرة لترات من الحب لا تملؤه بل يلزم له أيضاً ثلث ليتر ، وإذا صار كيل مائة ليتر بالليتر ووضع الحب المكيل في الايكتولتر ، ترى أن هذا المكيل غير مملوء ، ويلزم لملئه بالأقل ثلاثة لترات ، وبذلك يتضح أن الايكتولتر مائة وثلاثة لترات بدل مائة ليتر .

والمتر المكعب أو الكيلولتر الذى مقداره ألف ليتر يسع أكثر من ألف وخمسين ليتر من الحنطة بدلا من ألف ليتر ، والدليل على ذلك بسيط جداً ، وهو أن حب القمح إذا وضع في إناء ، يضغط بعضه بعضاً بثقل الحب الذى من فوق فيملاً الفراغ الذى يكون بينه وبعضه ، وهذا الضغط يكون بالنسبة لكمية الحب الذى في المكيل ، فيكون قوياً في المكايل الكبيرة أكثر منه في المكايل الصغيرة .

ولا يوجد هذا العيب في المكايل المصرية ، لأن الضغط الناشئ من ثقل الحبوب في المكايل المتنوعة محسوب من قبل ، فوسع المكايل الصغيرة للأردب الذى حجمه كناية عن ١٩٧,٧٤٧٧ لتر لا يوازى التقاسم النظرية المقابلة له في فراغ حجم الأردب المذكور ، إذ حجم الكيلة هو كناية عن جزء من اثني عشر جزء من الأردب يعنى ١٦,٧١٦٩ بدلا من

$$\frac{١٩٧,٧٤٧٧}{١٢} \text{ أو } ١٦,٤٧٩٠ .$$

وحجم القدح الذى هو جزء من ستة وتسعين من
الأردب هو كناية عن ٢١,٢٣٥ بدلا من $\frac{197,7477}{96}$
أو ٢,٠٥٩٩ .

وهكذا في بقية المكايل من ملوة وربع .

ولقد وصلوا إلى هذا الحجم الزائد نتيجة كون
المكايل المصرية هي على شكل مخروط ناقص ، يوضع
فيه الحب بلطف . وبلون دك ولا تحريك للمكial ،
ولا يكتفى بعمل حجم فراغه بل يلزم وضع الحبوب على
بعضها فوقه حتى أنها بتضاغطها ، وتماسكها الطبيعي
تكون مخروطاً ارتفاعه غاية إمكان وقوف الحب بأعلاه
ثم حسب حجم المخروط الناقص وحجم المخروط
الحبي الزائد كالآتي :

حجم الكيلة (المخروط الناقص) = ١٥,٢٥٩٥ لتر
حجم الطرطورة (المخروط الحبي الأعلى) = ١,٤٥٧٤
الحجم العملى = ١٦,٧١٦٩
بينما الحجم النظرى = $\frac{197,7477}{12} = 16,4790$
الفرق = ٠,٢٣٧٩

وهذا الفرق هو الذى يملأ بقية فراغ الأردب فيما
لو ملئ نظرياً بالكيلة .

بيان جملة أذرع قديمة

أولاً - الهنداسة ذراع قديم بمصر ، وهو بلا شك
الذراع الذى طوله ٣٢ أصبعاً الذى ذكره هيرون
السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى القرن الثالث
الميلادى .

وبعض المؤلفين يقولون إنه الذراع الذى قدر به
الميل الرومانى الذى يساوى ٢٢٥٠ ذراع ، وهو
مذكور بجملة أسماء مختلفة فى تأليف العرب ، فبعضهم
كان يسميه ذراع العمل ، وبعضهم يسميه ذراع

التجار ، وكثير منهم يسمونه الذراع الهاشمى وهلم جرا ،
والآن يسمى بالهنداسة ، وهو يساوى ٦٥٦ متر .

ثانياً : الذراع الشراعى ، وهو مستعمل فى المواد
الشرعية عند قضاة المسلمين باسم الذراع الشرعى ،
ويستعمل كذلك فى الأقاليم عند الفلاحين ويسمونه
ذراع الغزل ، ويعبر عنه كافة المؤرخين بطول عظم
الذراع الإنسانى من بين مفصل الكوع إلى طرف
الأصبع الوسطى ، أو طول أربع أصابع اليد مكررة
ست مرات ، أو طول ١٤٤ حبة شعير توضع مسطوحة
بالعرض بجوار بعضها ، وبعضهم قدر سمك الحبة
الشعير بقدر سمك ست شعرات من شعر ذيل البقرة .
وبناء على ذلك يكون الذراع ثمانية وأربعة وستين
شعرة .

غير أن محمود الفلكى وجد ذلك غير مطابق
للتقديرات التى قام بتحقيقها وهى :

(أ) قاس أذرع ثلاثين رجلاً متوسطى القامة
وفوق المتوسط بقليل فوجد أن متوسط الطول هو
٠,٤٨ متر .

(ب) قاس متوسط طول أربع أصابع اليد لحوالى
الثلاثين رجلاً ثم ضربه فى ستة ، فحصل على متوسط
طول الذراع على حساب أساس الأصابع ٠,٤٩٤ متر .

(ج) وضع ١٤٤ حبة شعير على عرضها بجانب
بعض فوجد الطول ٠,٤٩٢ متر .

ويأخذ متوسط ثلاث تجارب ٠,٤٨٠ ، ٠,٤٩٤ ،
٠,٤٩٢ . نتج لديه طول الذراع الشراعى ٠,٤٨٨٦ . وهو
مطابق لطول ذراع معمول به فى الإقليم المصرى ، وهو
ذراع الغزل الذى يحل عليه الفلاحين غزلهم فى الكتان
أو الصوف الذى يغزلونه بمقال ، ويبيعونه للقرابين
ولكن هل هذا هو الذراع الشرعى المعمول به فى
الشرعية الإسلامية ؟

من المعلوم أنه يرخص للمسافر الذي يسافر سقراً لمصلحة نافعة أن يقصر الصلاة مدة السفر إذا كانت مسافته بنحو أربعة برد ، أو ستة عشر فرسخاً أو ثمانية وأربعين ميلاً ؛ لأن الريد هو كناية عن أربعة فراسخ ، والفرسخ ثلاثة أميال ، وكل ميل أربعة آلاف ذراع شرعى . حسبما تقرر بمعرفة مشاهير علماء الإسلام .

١ - فالشيخ يوسف الحفنى يرى أن تكون مسافة القصر كالمسافة التي بين محلة روح والمحروسة وهذه تساوى ٩٩٧٢٥ متر .

والشيخ الشبراملى يرى أن تكون المسافة = ٩٠٣٢٥ متر .

فالتوسط ٩٥٠٢٥ متر وهى ٤٨ ميل .

$$\therefore \text{الميل} = \frac{٩٥٠٢٥}{٤٨} = ١٩٧٩,٧ \text{ متر}$$

وعلى ذلك فطول الذراع $\frac{١٩٧٩,٧}{٤٠٠٠} = ٤٩٤٩ : \text{متر}$.

٢ - وعن ابن عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم مسافة القصر بين مكة وجدة أو بين مكة والطائف كما نقله الإمام الشافعى .

وبما أن المسافة بين مكة والطائف أوجده ٩٦,٠٠٠ متر .

يستزول من ذلك امتداد الكفور المجاورة التي تحب عند العرب جزءاً من المدن .

وبعملية حسابية مشابهة للأولى فإن الذراع الشرعى = ٤٩٢٢ متر .

٣ - ذكر الشيخ الطهطاوى فى شوارحه أن الميضة التي بالمدرسة التبريزية بالجامع الأزهر على يسار الداخل من باب المزينين أنشئت بحيث يكون سطحها يحتوى على مائة ذراع مسطحة ، وبقياسها وجد طول الذراع = ٤٩٣٢ متر .

٤ - قد صار قياس جملة أجزاء من الحرم المكى بالذراع الشرعى بمعرفة كثير من العلماء الأفاضل مثل

الشيخ النواوى والشيخ الحميسى وغيرهما فاتفق أن : المسافة بين الركن الجمانى والركن العربى هى ٢٦,٨٣٣ ذراعاً وهى تساوى ١٣,٣٠ متر

$$\therefore \text{طول الذراع الشرعى} = \frac{١٣,٣٠}{٢٦,٨٣٣} = ٠,٤٩٥ \text{ متر}$$

وبأخذ متوسط هذه القراءات الأربع وغيرها وصل إلى النتيجة التالية :

أن طول الذراع الشرعى القطعى الدلالة هو ٠,٤٩٣٢ متر .

$$\therefore \text{الميل الشرعى} = ٠,٤٩٣٢ \times ٤٠٠٠ = ١٩٧٢,٨ \text{ متر}$$

ثانياً : الذراع الأسود ، لا يمكن أن يكون غير الذراع الشرعى ، وقد قدره المسعودى والبيرونى والفلكيون المتقدمون من العرب ، بعرض أربعة أصابع اليد مكررة ست مرات وبطول ١٤٤ حبة شعير متتابعة .

والميل العربى ٤٠٠٠ ذراع كما ذكره البيرونى وجميع علماء الفلك المتقدمين وقد حقق أبو الريحان البيرونى صحة قياس الفلكيين فى عصر الخليفة المأمون فاستعمل طريقة ذكرها فى القانون المسعودى .

قاس ارتفاع قمة جبل فى الهند مطل على البحر فوجده ٦٥٢ ذراعاً ونصف عشر ذراع أى ٦٥٢,٠٥ متر ثم قاس الزاوية التي بين خط النظر المتجه إلى الأفق ، وخط الأفق المبتدئ من تلك القمة فوجدها ٣٤ دقيقة .

ثم حسب نصف قطر الأرض ، ثم طول الدرجة الأرضية فوجد أنها تساوى ٥٨ ميلاً .

والنتيجة التي كانوا حصلوا عليها زمن المأمون هى ٥٦٢ ميلاً .

$$\text{وحيث أن الميل} = ١٩٧٢,٨ \text{ متر}$$

$$\text{فطول الدرجة الأرضية} = ١١١١٣٤ \text{ متر}$$

$$\text{وبما أن الطول الحقيقى هو} = ١١٠٩٠٥ \text{ متر}$$

فيكون الفرق ٢٢٩,٠٠٢ متر هو الخطأ الذي وقع فيه فلكيو المأمون في طول الدرجة الأرضية .
 رابعاً : الذراع المعاري . وهو المستخدم في مصر في العمارات والبيوت كان طوله ٧٧. متر أو ٧٦ متر ثم تحول إلى ٧٥ متر لمناسبة موافقة حسابه مع المتر .
 وهذا الذراع قديم وطوله ٤٠ إصبعاً كما ذكره هيرودس السكندري عالم الرياضيات المصري في العصر الهيلينستي .

مقياس النيل بجهة أسوان

اكتشفه محمود الفلكي عندما كان يباشر عمل الخريطة عند أسوان على النيل من الطرف الجنوبي الشرقي

في جزيرة اليفانتين المشهورة بأنس الوجود في زاوية آثار الهيكل ، وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، فوجد طوله ٦٨٩٥ متر ويحتوي على ثلاثة عشر ذراعاً ، فعلى ذلك يكون طول الذراع القديم الذي كان معتبراً لقياس النيل عند أسوان هو ٥٣٠ متر في حين أن طول الذراع بمقياس الروضة ٥٤٠ متر ، فترك المقياس القديم على حاله ووضع بجانبه مقياساً جديداً ضبط مستواه وحفر عليه بالفرنسية ما معناه « لقد كشف هذا المقياس بعد ألف سنة من النسيان والإهمال : وقد أقيمت التقاسيم القديمة كما هي ، وعمل مقياس جديد وسلم لاستعمال العامة سنة ١٨٧٠ في عهد الخديوي إسماعيل . وضعه أحد خدامه الصادقين محمود (بك) الفلكي » .



تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه

بسم الله

الدكتور حسن شحاته مهران

رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - حياة مسكويه وبيئته الثقافية والاجتماعية

ليس لدينا مراجع وافية عن حياة أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب باسم مسكويه . وكل ما نجده إشارات في بعض المراجع إلى حوادث جزئية في حياته أو إلى قطع من نثره وشعره في مناسبات خاصة لأنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً وأخلاقياً : وذلك ككتاب تمة اليتيمة لأبي منصور عبد الملك الثعالبي الذي يتكلم في الجزء الأول عن « أبي علي مسكويه الخازن » ، ويقول عنه « إنه في الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر »^(١) ثم يذكر أمثلة من شعره ، وفي رسائل أبي بكر الخوارزمي نجد رسالة منه إلى مسكويه يواسيه فيها بمناسبة زواج أمه بعد وفاة أبيه ، وهو الزواج الذي حزن من أجله مسكويه حزناً شديداً ، إذ كان يعده محنة ويقول الخوارزمي في هذه الرسالة « .. وبلغني ما اختارته

الوالدة صانها الله تعالى : فحمدت الله تعالى الذي رزقك والداً لا يلزمك حق أبوته ووعده أخاً لا يحملك حق أخوته ولا تذهب نفسك حسرات على ما سبقك عليه الدهر وغابك عليه الرزق ، فلا حمية فيما أحل الله ولا مضايقة من حيث وسع الله... والحمد لله أن كان العقوق من ناحيتها^(٢) . ونجد مثل هذه الإشارات عند كثير من معاصريه وذلك مثل الطوسي ولعل ياقوت الرومي في كتابه « معجم الأدباء » يعد على رأس المترجمين القلائل الذين تناولوا حياة مسكويه في شيء قليل من التفصيل^(٣) ، إذ لم يذكره مثلاً ابن خلكان في وفيات الأعيان ، ولا صاحب فوات الوفيات .

لقد عاش مسكويه الجزء الأكبر من حياته في القرن الرابع الهجري ، إذ من المؤكد أنه توفي سنة ٤٢١ هجرية (١٠٣٠ ميلادية) على ما ذكره ياقوت

(١) رسائل أبي بكر ، الجزء الأول ، القسطنطينية سنة ١٢٩٧ ، ص ١٧٣ .
(٢) الجزء الخامس من ص ٥ إلى ص ١٩ .

(١) الثعالبي : تمة اليتيمة ، الجزء الأول ، طهران سنة ١٣٥٣ ، نشره عباس إقبال ، ص ٨ (القسم الثالث : في محاسن أهل الري وهذان وأصفهان وسائر بلاد الجبل) .

نقلنا عن يحيى بن منده ، وكان ميلاده بالرى في حوالي سنة ٣٣٠ فيما يظن كثير من العلماء وعلى رأسهم مرجوليوث ، فهو إذن قد عاش حياته كلها في ظل دولة بنى بويه التي بدأت سنة ٣٢٠ وانتهت سنة ٤٤٧ . ودولة بنى بويه كانت من الدويلات الكثيرة التي انقسمت إليها الدولة الإسلامية في أيام ضعفها لاسيما ابتداء من أوائل القرن الثالث حيث تكونت دول مستقلة فعلا عن الخلافة في بغداد وإن كانت قد احتفظت بخضوعها للخليفة من الناحية الاسمية ، إذ بعد أن استقلت الأندلس ، ثم المغرب تحت حكم الأدارسة في القرن الثاني ، استقل السامانيون بخراسان وتركستان ، والفاطيون بالمغرب والطورون بمصر ... في القرن الثالث . ثم جاء القرن الرابع الذي استقل فيه بنو حمدان بالشام والغزنويون بأفغانستان والهند ... وظهر بنو بويه في بلاد الديلم واستولوا على فارس والرى وأصفهان واستطاعوا أن يجعلوا الخليفة في بغداد تحت سيطرتهم ، فلم يبق للخلفاء من السلطة إلا المظهر ، بل إنهم أذلوا خلفاء بغداد لاسيما المستكفي والمطيع والطائع بعد أن ضم عضد الدولة العراق وبغداد لحكمه .

وكان أمراء بنى بويه كعز الدولة أحمد ومام الدولة وشرف الدولة وبهاء الدولة وجلال الدولة وغيرهم يتسابقون في تشجيع العلوم والآداب في ولاياتهم محاكين بذلك الخلفاء العباسيين في العصر الذهبي للدولة العباسية لاسيما في عهود هرون الرشيد والأمين والمأمون إذ كان البويهيون يحكمون الجزء الجنوبي من فارس فجعلوا من اصطخر وشيراز ونهاوند ودينور وبسطام والرى عواصم للأدب والعلم والفلسفة ، فأخرجت هذه البلاد في أيامهم من الخدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة

والمثقفين والأدباء ، بل والعلماء مالا يحصى عددهم (١) . وما أذكرى هذه الحضارة أن هذه المدن بعينها كانت في بلد ترجع حضارته إلى عصر بعيد قبل الإسلام ، وكان بين العلماء الذين عرفهم مسكويه وصاحبهم أبو الطيب الرازي الكياني وأبو حيان التوحيدى والمهلبى وأبو بكر الخوارزمى وبديع الدين الهمداني وأبو منصور الثعالبي النيسابورى وأبو الحسن العامرى ، ثم على وجه الخصوص ابن العميد الذى كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الرى والجليل واستمر وزيراً اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة ٣٦٠ . ولقد عين ابن العميد « مسكويه » خازناً لمكتبته الكبيرة ومن هنا لقبه بعضهم بالخازن .

ولقد تفوق ابن العميد في علوم كثيرة كالفلسفة والمنطق والفلسفة واللاهيات والطبيعة والأدب على ما ذكر مسكويه في كتابه تجارب الأمم ، واتصل مسكويه أيضاً بالصاحب بن عباد الذى كان من تلاميذ ابن العميد ولكنه كان متبحراً في العلوم الشرعية واللسانية والأدبية وكان له منتدى قل أن يجتمع لغيره من الناس بل والخلفاء وذلك فيما يذكر الثعالبي . وكان الصاحب كاتباً لابن العميد ، ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة وتوفي سنة ٣٨٥ .

فبفضل تشجيع الأمراء البويهيين وبفضل جهود عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد كان هذا الجزء من فارس وهو الذى عاش فيه مسكويه في منتهى الحصب العلمى والأدبى ، إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً ، يرى أول ما يجب عليه أن يزين بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء .

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، طبع ثانية ، ص ٢٤٦ .

وفي حوالى سنة ٣٨٠ هـ علا شأن مسكويه إذ
قربه بهاء الدولة واتخذته ناصحاً له ، فارتفع قدره في
الإمارة وأدى ذلك به - فيما يبدو - إلى نسيان من
ساعده في شبابه ، فترفع فيما يقول المترجمون عن
مصاحبه الصاحب ابن عباد ، ونشأ نوع من الجفاء
بين الرجلين ، أدى إلى هجاء مسكويه للصاحب بعد
وفاته بقصيدة جاء فيها :

قد كان أهوج رث العقل مقتحما

على الدننيات وقافا لدى التهم

ومن يدر مثل عيني طيشه لما

لم يرض من فخذ الأحداث بالعلم

ثم يقول عنه :

دمى جبين أبي العباس فهو يرى

تغير كل جبين واضح بدم

ويبدو أن مسكويه كان من بيت ثراء في الأصل

ثم ضاعت ثروته ، كما يبدو أنه كان طموحاً ولكن
الأيام لم تحقق له كل أمنيته ، وهذا يفسر مسحة
الحزن والكآبة التي تبدو في شعره الذي امتلأ بأبيات
تشكو الدهر وقسوته والأيام ومرارتها .

قاسيت أحوال هذا الدهر مرتكبا

أهوالها وصريعاً غير مرتكب

ومن تعود عض السيف هامته

هانت على إلبته عضه القيب

أو كقوله في نفس المعنى وهو ذم الدهر :

من عذيري من حادثات الزمان

وجفاء الإخوان والخلان

شاب رأسي وقل مالي وصدت

عني البيض وانتحي غلاني

ونمت حلقة الصورة بزواج والدته . وهو الزواج
الذي كان يعده محنة قاسية له وفضيحة كبرى .
وحدثت بينه وبين علماء زمانه ولاسيما علماء الرى صلات
متينة ورسائل في أمور شتى ، ولكن يبدو أيضاً أن كثيراً
من رفقاته لم يكن باراً به في محنة مما أدى به إلى عدم
الوفاء في أحيان كثيرة بخلائه وأصدقائه . وذكر عنه
ياقوت أنه كان محوسباً وأسلم ، ولا ندرى مدى صحة
هذا القول بالرغم من أن اسم أبيه « محمد » إذ يبدو
أن كثيراً من الناس كانوا يتخذون أسماء إسلامية ، ولم
يكونوا مسلمين وبالعكس كان كثير من أبناء الفرس
المسلمين يتخذون أسماء غير إسلامية برغم إسلامهم .
ولكن مسكويه كان من المتمسكين بالشرعية الإسلامية
المتحمسين لها ، ففى وصيته التي ذكرها ياقوت في
ذيل ترجمته يذكر التمسك بالشرعية كباب من الأبواب
الخمس عشرة التي تتألف منها هذه الوصية .

والظروف القاسية التي مرت بمسكويه قد انعكست
بشكل جلى في وصيته التي ذكر في أبوابها قلة الثقة
بالناس وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد
وحسن احتمال الغنى والفقر وعدم إضاعة العمر إلا في
المهم وترك الخوف من الموت والفقر . . . من بين
الأبواب التي وصى بها أهل عصره .

وقد توفي مسكويه سنة ٤٢١ بعد أن ترك كثيراً
من المؤلفات التي ما زال جزء كبير منها مخطوطاً حتى
اليوم . وعلى رأس كتبه المطبوعة كتاب التهذيب الذي
طبع عدة طبعات في مصر ابتداء من ١٢٩٦ هجرية
ثم في سنة ١٣١٧ ، ١٣٢٣ ثم ١٣٢٦ هجرية ، كما
طبع في بيروت سنة ١٩٦١ م . وكتاب السعادة
الذي طبع في مصر سنة ١٩١٧ م . وقدم له السيد
على الطوبجي وكتاب الفوز الأصغر الذي طبع في

بيروت سنة ١٣١٩ هـ والقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ،
وتجارب الأمم في عدة أجزاء . وهو الذى نشر سنة
١٣٣٢ هـ بالقاهرة . ثم نشر سنة ١٩٥٢ ميلادية كتاب
جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة بتقديم الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بدوى . ولقد اهتم الأستاذ الدكتور
عبد العزيز عزت بابن مسكويه وألف كتاباً سنة ١٩٤٦
عن تهذيب الأخلاق . وإلى جانب الكتب المطبوعة
ثمة كثير من المؤلفات المخطوطة مثل رسائله في الذات
والألم وفي الطبيعة وفي جوهر النفس . ومقال في
النفس والعقل . والتمييز بين الدهر والزمان وطهارة
النفس . . . الخ .

٢ - أهمية كتاب تهذيب الأخلاق

يقول مسكويه في الغرض من تأليفه كتاب التهذيب
« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً ،
تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك
سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك
بصناعة وعلى ترتيب تعليمي . والطريق في ذلك أن
نعرف أولاً نفوسنا : ما هي وأى شيء هي ولأى شيء
أوجدت فيها ؟ » (١) إذن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى
تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية
سليمة وفق المستوى التى وصلت إليه العلوم آنذاك .
والواقع أن كتاب التهذيب يمثل العصر الذى وجد فيه
أصدق تمثيل ، ففي ذلك العصر كما يقول أحمد أمين
كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء
والخلفاء ومن يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد
لكثير من الطبقات الأخرى ، وأدى الترف والأنافة
إلى خلق قوانين متعارفة لكل شيء وألفت في ذلك

الكتب المطولة . فألفسوا في « حدود الظرف » وما
يقدم من الأطعمة وما يؤخر و « آداب الحمام »
و « آداب الزينة » وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء ...
ومن أمثلة ذلك مثلاً كتب مرآة المروآت ومكارم
الأخلاق واللطائف والظرائف والعقد النفيس في نزهة
الجلس للثعالبي النيسابورى . أى أن العلاقات الاجتماعية
بين الأفراد في هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات
تؤلف على نهج علمي لتحديد لها . ولا شك أن علم
الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد
بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم . فكان
هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين
لمسكويه . ومسكويه يعرض في كتسابه بشكل
متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية
التي انتشرت في عصره من العجب والخيلاء
عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التي انتشرت
بين بعض الطبقات والحسد والغيرة والمشاحنات . لأن عصره
كان عصر تنافس بين عناصر الدولة الإسلامية من ترك
وفرس وعرب ، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر
من هذه العناصر . وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات
لأن ثروات الأمراء في الدولة البويهية وغيرها
وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها
طبقة العلماء كانوا لا يجدون ما يسدون به رمقهم .
فمثلاً خلف عضد الدولة البويهى حوالى ثلاثة ملايين
من الدينارين الذهبية وأكثر من مائة مليون درهم غير
الجواهر والياقيات والآلات وغيرها . وهذا في الوقت
نجد فيه أباحيان التوحيدى وهو من العلماء البارزين
يقول واصفاً ضيق عيشه « وقد اضطرت ... في
أحوال كثيرة إلى آكل الخضر في الصحراء وإلى
التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع

(١) تهذيب الأخلاق ، طبعة بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٥ .

الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالجر أن يرسمه القلم وي طرح في قلب صاحبه الألم . كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة نفشت في المجتمع الإسلامي إلى جانب التنافس والتناحر على السلطة والمراكز ، وهذا ما عالج مسكويه في كتابه في أكثر من مقال ومطلب كما سرى . وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قواعد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في شيء دقائقها أو ما يسميه الفرجة قواعد البروتوكول وقواعد « الإنبكييت » أو اللياقة والأناقة ، كما فعل معاصروه من العلماء .

كما يصور هذا الكتاب تأثير الفكر الإسلامي العربي بالثقافات التي ترجمت مؤلفاتها ولا سيما الثقافة اليونانية . ذلك أن حركة ترجمة التراث العلمي اليوناني والهندي والفارسي قد بدأت منذ عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ وبلغت أوجها في عهد الرشيد (١٧٠-١٩٣) ثم المأمون (١٩٨-٢١٨) ، فترجمت مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وآرشميدس وبطليموس ... إلى آخر كل هؤلاء المؤلفين ، وذلك إلى جانب كثير من كتب الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين وفرغوريوس الصوري ، واسكندر الأفروديسي وأبروقلس ... ويقرر مسكويه في كتابه أنه قرأ كثيراً من هذه الترجمات وتأثر بها ، فلقد تأثر مسكويه في كتابه بهذا بكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب النفس ثم بكتاب المقولات لأرسطو ، كما تأثر بكتاب الأخلاق وكتاب التشريع وغيرهما من كتب جالينوس ثم بكتب

أبقراط في الأمراض الحادة والأخلاق وطبيعة الإنسان ، كما تأثر بمعاصريه من العلماء كأبي حيان وغيره . وفي الكتاب أثر الثقافة الفارسية والهندية بالقصص التي يوردها أحياناً عن كلبيلة ودمنه وغيره من الكتب المترجمة . فالكتاب يشهد باطلاع ضخم وعميق لمؤلفه . ولقد امتدح الطوسي كتاب التهذيب فقال :

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة
وصار لتكميل البرية ضامناً
مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً
بتأليفه بعد ما كان كامناً
ووسمه باسم الطهارة قاضياً
به حق معناه ولم يك مائناً
لقد بذل الجهد لله دره
فما كان في نصح الخلائق خائناً

٣ - محتويات التهذيب

وكتاب التهذيب مقسم إلى سبع مقالات عاليج المؤلف فيها على التوالي :

- ١ - النفس
 - ٢ - مراتب القوى وشرفها
 - ٣ - الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير
 - ٤ - ظهور السعادة في الأفعال الناشئة عن الفضائل
 - ٥ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض
 - ٦ - علاج أمراض النفس .
 - ٧ - رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها .
- وكثير من هذه المقالات مقسم إلى فصول أو مطالب « وستعرض مع شيء من التحليل لكل مقال على حدة :

٤ - النفس والفضائل

يرى من في هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولا حالة من أحول الجسم وإنما هي شيء آخر مفارق له في جوهره ، متخذاً نفس البراهين التي أوردتها أرسطو تقريباً . والنفس لا تأخذ علمها من الحواس ، ولكنها تأخذ هذا العلم من ذاتها أي من العقل . وهي توافقه إلى العلوم والتأمل ، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب ، والقوة الشهوية وهي التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد . والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى ، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة ، وهي تتأني عن العلم ، والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأني عن العفة ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهي تتأني عن الحلم . وهذه الفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت في نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هي كمالها وتعامها وهي فضيلة العدل . وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهي الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة ، وأضدادها الجهل والشر والجبن والجور . وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة ، ففضيلة الحكمة تحتوي على أنواع بها يكون حسن الاستعداد للحكمة وذلك كالذكاء والذكر (التذكر) والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم . وفضيلة العفة يندرج تحتها فضائل كثيرة منها الحياء والدعة والصبر والقناعة والدمائة والوقار والورع ... الخ ، ويندرج تحت الشجاعة فضائل كبر النفس وعظم الهمة والثبات والحلم والشهامة وعدم الطيش ... ، كما يندرج تحت السخاء فضائل الكرم والإيثار والمواساة

والسباحة ... أما العدالة فتندرج تحتها فضائل لا يحصى عددها كالصداقة والألفة ، صلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ومكافأة الشر بالخير واستعمال اللطف وترك المعاداة وترك الشره في الكسب الحلال ، والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به ، والصداقة ...

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين أطراف متاعلة وهي الرذائل ، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط بين السفه والبلاء ، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي ، والذكاء وسط بين الخبث والبلاهة ، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهوة والشجاعة وسط بين الجبن والتهور والسخاء وسط بين التبذير والتقتير . أما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام أي تحمل الظلم . ذلك أن الظلم هو « التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي ، وأما الانظلام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحاثات (تحمل الظلم) في المقتنيات لمن لا ينبغي كما لا ينبغي » أي أن الانظلام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغي .

ولا شك أن الفضائل خاصة بالإنسان دون الحيوان ، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكي يكمل ذاته في حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بني جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مديناً بطبعه ، أي خلق محتاجاً إلى مدينة من بني جنسه يعيش فيها في تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة . فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم بالحسنى ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته ، وهم محتاجون إليه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم . فاجتماع الناس في حياة مدنية إنما يؤدي

بهم إلى تحصيل الفضائل الإنسانية . ولذلك يحمل مسكويه على الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات في الجبال وإما بيباء الصوامع في المفاوز وإما بالسياحة في البلدان ، لأن مثل هؤلاء لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية ، ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة ولا العدالة ، بل تصير قواهم وملكاتهم التي ركبت فيهم باطلة . فالمعزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا عادلين ، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل . ذلك أن الناس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم يصدر عنهم رذائل أو ما يصاد الفضائل ، وهذا خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هي فعل إيجابي يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية ، وليس بالفاضل من يمتنع عن الرذائل فقط ، لأن مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة ، بل الفضيلة هي المشاركة الإيجابية في الحياة حتى تكثر الخيرات وتتحقق السعادة .

ذلك موضوع المقالة الأولى ومنها نرى أن مسكويه تأثر بأفلاطون وأرسطو في تقسيمه للنفس والفضائل ، وأثر الحياة الاجتماعية ، ولكن إذا كانت هذه هي حال الفضائل ، فكيف يتكون الخلق الإنساني الذي يؤدي إليها ؟ ذلك هو موضوع المقالة الثانية .

٥ - الخلق ، ماهيته وكيفية تكوّنه

« الخلق - فيما يرى مسكويه - حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل

المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب ... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب . أي أن السلوك الإنساني يحتوي على عنصرين ، عنصر طبيعي غريزي والآخر مكتسب بالعادة والمران . وبعد أن يعرض في هذه المقالة الثانية لأراء العلماء كالرواقين وجالينوس وأرسطو وغيرهم ، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعي يمكن تغييره بالمواعظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأي الأخير ، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب الذي ربوا عليه في المجتمع ، ولكن مع ذلك يختلف الأفراد في قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد منهم من هذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات لا حصر لها ، إذ منهم « المتسوف والممتنع والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف ... » فالتاس يتباينون في ذلك حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان في تخلفه ومنهم من هو أقرب للملائكة ، وبين هذا وذاك مراتب لا حصر لها .

نستطيع إذن أن نقوم الخلق وأن نكمّله ، وأن نزع عنه الرذائل ، وتلك هي مهمة « صناعة » الأخلاق التي هي أفضل « الصناعات » ، إذ صناعة الأخلاق هي التي « تعني بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان » ، ولكن ما هي الأسس التي تقوم عليها « صناعة الأخلاق » ؟ هنا يذكر مسكويه بعض المبادئ .

أولاً - الغرض من علم الأخلاق الوصول بالإنسان إلى الكمال ، وكمال الإنسان يختلف عن كمال المركبات الأخرى ، كالحيوان والنبات والجماد من

حيث أن كماله تفكير وعمل . ذلك أن كمال الإنسان كمالان ، كمال العلم وكمال العمل ، أو النظر والتطبيق ، ومهمة علم الأخلاق تنحصر في الجانب العملي ، أي تقويم الخلق وتحقيق « الكمال الخلقى في الفرد بحيث لا تتصارع في داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة ، وينتهي علم الأخلاق إلى « التدبير الملقى الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك في الشخص الواحد .

ثانياً - اللذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان ، بل اللذات العقلية التي يتميز بها الإنسان عن سائر مخلوقات هي الجديرة بأن يبحث عنها .

ثالثاً - يجب أن ينشأ الأطفال على السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس في الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية . ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة . وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفال على آداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل في الانفصال (النفس الناطقة) .

فالأخلاق تستهدف الوصول بالإنسان إلى الكمال وهذا الكمال يؤدي به إلى السعادة وإلى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما ؟ هذا موضوع المقالة الثالثة .

٦ - السعادة والخير ، ماهيتهما وأقسام الخير

هنا يعرض مسكويه لرأى أرسطو في التفرقة بين الخير والسعادة ، إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصده لذاتها ، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه ،

أما السعادة فهي خير خاص بفرد ما ، فليس لها ذات معينة وهي تختلف بالإضافة لقاصديها من شخص لآخر . وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى في فكرتهم عن السعادة ، إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن ، وعلى ذلك فلن تحدث سعادة للإنسان طالما ظلت النفس متعلقة بالبدن . ولما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها للبدن لأن حاجات الجسم وافتقاره إلى أشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل . ووفق هذا الرأي لا سعادة للإنسان إلا بعد المات . وذهب فريق آخر من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو إلى أن السعادة تحدث للإنسان مع اتصال النفس بالبدن وتختلف من شخص لآخر ، فالفقيه يرى سعادته في الثروة والمريض يرى أنها في الصحة والدليل يرى أنها في السلطان والفاضل يرى السعادة في إفاضة المعروف على المستحقين . وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها في الوقت المناسب وبالقدر المناسب . وما كان منها مراداً للحصول على شيء آخر فذلك الشيء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة . ويقف مسكويه موقفاً وسطاً بين هذين الرأيين : إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية . والسعادة تكون على مرتبتين : المرتبة الأولى : أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها . أما المرتبة الثانية فهي أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا : وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها . ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها . ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنقصات

والخسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن سمو بروحه نحو الملائكة العالية كلفة. أما المرتبة الثانية ، فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة ، فإنه وقد قطع كل صلة بالمحسوسات لن يتألم لشيء ولا لأى حادث ، وهو بانشغاله بعالم الروح سينتقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى .

فهذه المرتبة الأخيرة هى أسمى مراتب السعادة فإذا وصل الإنسان إلى سعادة النفس بانشغال نفسه بعالم الروح فإنه لن يتأثر البتة بما فى هذا العالم من نحس قد يصيبه أو أية واقعة قد تحدث له فى حياته ، أو تصيب أولاده بعد مماته . ويذكر هنا مسكويه رأى كثير من العلماء وعلى رأسهم أرسطو ، مؤكداً أن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم المادة يكون لذيقاً فى البداية وقد ينتهى به الأمر فى النهاية إلى أن يكون مؤلماً ومكروهاً ، ولكن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم الروح يكون مؤلماً فى البداية لذيقاً ممتعاً فى النهاية .

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة ؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة .

٧ — السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يتدرج تحتها من فضائل توعية — كما بينا — ولكن لكى تؤدي الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمر زائفة خارجة عنها . ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً فيما يرى مسكويه — يتصرفون تصرف

الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً ، فإنه يفعل هذا « بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى شجاعة » . كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفضائح . فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور . « على أن لذة الشجاع — على حد تعبير مسكويه — ليست تكون فى مبادئ أموره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له ، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره ، لاسيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل ، والشريعة التى هى سياسة الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة » . والشجاعة تتعلق بالعفة : فكل شجاع عفيف حكيم ، وكل حكيم شجاع عفيف . على أن هناك أفعالا تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وهو ليس كذلك . بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المال فى المسامر والشهوات . وكذلك ليس يعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن تعادل بالحقيقة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأموره كلها . حتى لا يزيد بعضها على بعض . ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات ، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة ننسها لا غرضاً آخر سواها . فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا تطغى مثلاً القوة الشهوية على العقلية ولا على الغضبية ولا تطغى الغضبية على القوتين الأخريين ، ثم يعدل فى معاملاته مع

الناس . والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النسب الرياضية ، فالعدل مساواة ، فإذا تعذر إيجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل كما لو قلنا نسبة ما يخص أ إلى ب كنسبة ما يخص ج إلى د ، وتسمى هذه النسبة بالمنفصلة ، أو إذا قلنا إن نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى ج وهنا تكون النسبة متصلة . ثم يتكلم مسكويه عن النسب في الأشياء والمساحات متأثراً بالفيشاغوريين ، ثم يبين أن العدالة توجد في ثلاثة مواضع : قسمة الأموال وقسمة المعاملات في البيع والشراء ، ثم القسمة في حالة وقوع الجور والظلم . ففي حالة قسمة الأموال تستخدم النسبة المنفصلة وفي حالة البيع والشراء تستخدم النسبة المتصلة . أما في حالة وقوع الظلم فتطبق ما سماه بالنسبة المساحية ، فإذا ظلم الإنسان إنساناً آخر فإن النسبة الموجودة بينهما تكسر ويجب لرد المظالم ولرد الحال أو النسبة إلى ما كانت عليه أن يحدث له ضرر يعادل الضرر الذي أحدثه بزميله لأن العدل هو التسوية بين الأشياء غير المتساوية وإبطال الظلم لا يكون إلا بظلم مثله . وهنا نجد مسكويه يردد أقوال أرسطو في العدل . والشريعة أو قانون الله هي التي ترسم الحدود بين الناس وتكون أساس المعاملات ، ونسبة أعمال الناس بعضهم لبعض تقدر بالدينار ليأخذ كل ذي حق حقه ، « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت . والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوم به جميع الأمور التي تكون بالمعاملات حتى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة . ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناطق ، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت » . ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها في أربعة وهي الشهوة والشر

والخطأ والشقاء . ثم يقسم العدالة على ما يدعى وفق رأى أرسطو إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثاني ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم . ثم يبين أثر العدالة في سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون في هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هي العدل ومنع الظلم . ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى أن بعض العلماء ، ويقصد بعض الأفلاطونيين المحدثين ، يرون أن المحبة بين الناس هي أساس ضرورة العدالة ، فالعدالة إنما جعلت لفصل عدم وجود المحبة بين كل الناس . فلو سادت المحبة في العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضاً وأحب لغيره ما يجب لنفسه . ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة « التآحد » أي الحياة في مجتمع واحد هي أشرف غايات أهل المدينة ، فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع . وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلا للمقالة الخامسة التي يبحث فيها مسكويه ضرورة المجتمع البشري وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات .

٨ - في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان نازمه كثير من الأشياء لكي يعيش : وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده ، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً ، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم والمحبة على أنواع : فمنها التي تتعقد سريعاً وتتحل سريعاً ، وتلك هي المحبة التي تؤدي إليها اللفة لأن اللفة سريعة التغير ، ثم المحبة التي تتعقد سريعاً وتتحل ببطئاً ، وتلك هي المحبة التي تتعقد

بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور ، ثم المحبة التي
تتعقد بطيئاً وتتحل بطيئاً وتلك هي المحبة التي تعقد
بقصد تحقيق الخير . وكل هذه الأنواع من العلاقات
خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية . ثم
يحلل مسكويه فكرة المحبة وأثرها في حياة الجماعة فيبين
كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة
تقوم على الود ، بل هي الود نفسه ، وهي تقوم بين
الأحداث لتحقيق اللذة أو المنفعة ، وتكون الصداقة بين
الأخيار لتحقيق الخير . وكذلك العشق الإلهي أو المحبة
الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهي في
الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التي هي من نفس
جوهرها . وهذه المحبة هي المحبة في الله وهي لا تكون
إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين
الأشرار . والمحبة هي أساس الحياة الاجتماعية وما سمي
الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجتمع
به ويؤاخيه . وثمة صور كثيرة من المحبة ، كالمحبة بين
السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب
الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه . ويعرض مسكويه
لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفسد
والظروف التي تجعل منها علاقات حسنة توطد حياة
الفرد والجماعة ، ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة
والصداقة مبيهاً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين
يغشون الدرهم والدينار ويأكلون أموال الناس بالباطل .
ثم يوجه نصحه للأفراد ، فثلاً في حالة الصداقة يجب
أن يكثر الفرد من مراعاة صديقه ولا يستهين بالقليل
في حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به ، وعلى
ذلك فللصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها ، ومن
هنا يجب على الإنسان ألا يكثر من الصداقات إلا
بالقدر الذي تحتمله ظروفه وبالقدر الذي يستطيع فيه

أن يبقى بحاجة إليها ، لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة
على الإيفاء بالتزاماتها تحولها إلى عداوات ؛

عدوك من صديقك مستفاد

فلا تستكثر من الصحاب

فإن الداء أكثر ما تراه

يكون من الطعام أو الشراب

ويطلب مسكويه في وصف التزامات الصديق نحو

صديقه . ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة ؟

لا ، بل لا بد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق

الإلهي وهو أسمى أنواع المحبة كما ذكرنا .

٩ — المقاتلان السادسة والسابعة

في هاتين المقاتلتين يبحث في تشخيص بعض

الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها

ويخصص المقالة السادسة للوقاية كما يخصص المقالة

السابعة للعلاج ، على حدة تعبيره . وهاتان المقاتلتان

ليستا إلا نوعاً من التربية للنفس . ففي المقالة السادسة

يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان

فكره لأنه لو عطل نفسه عن التفكير فإن هذا يؤدي بها

إلى البلادة . « ومما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن

يلتزم وظيفة من الجزء النظري والعملي : لا يجوز له

الإخلال بها ألبتة ، لتجري النفس بحرى الرياضة التي

تلزم في حفظ صحة البدن ، وأطباء النفوس أشد تعظيماً

لها في حفظ صحة النفس . وذلك أن النفس متى

تعطلت عن النظر وعملت الفكر والغوص على المعاني ،

تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير . وإذا ألفت

الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة ، قرب

هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلخاً من صورتها الأصلية

ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم ... » . وإذا كان من

الضرورى تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضرورى كذلك الاقتصاد فى الأكل والشرب وعدم المبالغة فيها لأن الإنسان جبل على المبالغة فى اللذات الجسمية، بينما اللذات العقلية غير وأبقى وتودى إلى سعادة أكثر . فالذى يفكر ويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغنى الناس بالمال والسلطان أو الملوك . وليتخذ الإنسان من القوت ، الضرورى جداً لحفظ حياته وصحته . ولا يثير رغباته الشهوية . ويجب أن يستعد المرء دائماً لمجاهدة النفس الشهوية والغضبية . كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن . ذلك هو الجانب الوقائى للأمراض النفسية ، أما الجانب العلاجى فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة . ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية يادناً من الفضائل التى — كما ذكرنا — ليست إلا أوساطاً بين طرفين ، وكل من الطرفين يعد شراً . ولما كانت الفضائل أربعا هى الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطاً لطرفين مرفولين فإن عدد الرذائل يكون ثمانياً وهى التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة ، والشره والخمول وهما طرفا العفة ، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظلام وهما طرفا العدالة . ويستعرض مسكويه هذه الرذائل واحدة واحدة فيبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلا سببه الغضب الذى يأتى من اعتلال النفس الغضبية وذلك فى حالة المزاج الحاد اليابس الذى يثور لأنفه الأسباب . أما الأسباب المولدة للغضب فهى العجب والافتخار والمراء والدجاج والمزاج والتهب والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور اللذيذة التى يتنافس عليها الناس ويتحاسدون ... ويتناول مسكويه ما تودى إليه هذه

الرذائل من رذائل أخرى ويبين خطرهما فى حياة الجماعة . والعلاج فى ترويض النفس وتمريضها أو مجاهدتها حتى تصير فى حدود عادية ، ففى حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأنفه الأسباب وحتى تخلد للحلم ، أما فى حالة الجبن فتجد النفس الغضبية بالعكس فى حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التى تمرض بهذا المرض بالهز والتحريل» فتلا يحكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يعتمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطر العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليعود نفسه الثبات فى المخاوف . بالتمرين إذن والمجاهدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض .

ويلاحظ أن مسكويه قد اعتمد فى هاتين المقتاتين على الفكر اليونانى فى الفزيولوجيا ولا سيما كتب جالينوس وعلى رأسها كتاب الأخلاق ، وكتاب « فى تعريف المرء عيوب نفسه » وكتاب التشريح ومنافع الأعضاء ، وذلك إلى جانب كتاب بقراط وبريس .

١٠ — تعليق وعامة

تلك هى فى عجالة محتويات كتاب التهذيب ، ويلاحظ أن المؤلف قد اعتمد فيها فى معظم أجزائها على الفلاسفة والعلماء اليونان . ولكن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى أنه قد وجه النظر إلى المجتمع ، والحياة الاجتماعية وكيف أنها يجب أن تكون محل دراسة ، وذلك فى وقت كانت الفلسفة الإلهية والميتافيزيقية قد ملكت على المفكرين كل تفكيرهم . فهذا الكتاب إلى جانب كتاب أهل المدينة الفاضلة للفارابى وغيره من الكتب التى كانت تعالج مسائل السياسة والعلاقات بين الأفراد

كانت بمثابة درجات صعد عليها الفكر العربي والإسلامي حتى وصل في نهاية الأمر إلى أوجه في تفكير أبي عبد الرحمن بن خلدون عندما أنشأ علم العمران في مقدمته في القرن الثامن ووضع أسسه وحدد موضوعه والنهج الذي يقوم عليه . فكتاب التهذيب بالرغم من المسحة الفلسفية التي تغلب على بعض مباحثه ينهج النهج العلمي الاجتماعي السليم في كثير من المواضع عندما يعالج مثلاً ظواهر السلوك في المجتمع وأنواع السعادات التي يبتغيها الناس ، والعلاقات الاجتماعية

التي أساسها المحبة ، ثم الأمراض النفسية والاجتماعية... وهو في كل ذلك يصف الظواهر الموجودة بالفعل وبشكل موضوعي صرف ، ويستنتج منها النتائج ، وذلك هو المنهج العلمي . ولربما يعتمد في أحيان كثيرة إلى تفسير الوقائع تفسيراً فلسفياً أو دينياً ولكن هذا التفسير لا يقلل من القيمة العلمية للمنهج الذي سار عليه لأن هذه التفسيرات على فرض عدم صحتها تبين الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه المؤلف وما وصل إليه العالم آنذاك من مستوى ثقافي وحضاري ؟



أصل أجميل وأجميل لادمونديرك

بمستم
الدكتور محمد محمد محمود

حياته وأثره في السياسة الإنجليزية

وقائع حياة بيرك الخاصة شحيحة للغاية . إذ تقتصر المراجع على ذكر أنه ولد في دبلن سنة ١٧٢٩ ، والتحق بكلية ترينيتي بها سنة ١٧٤٤ ، وتزوج من السيدة جان ناجنت سنة ١٧٥٠ ، ونفر من دراسة القانون ، واهتم بالأدب والسياسة معاً . وعاش مثقلاً طوال حياته بالديون .

وما نعرفه عن ولعه بالأدب والفلسفة قليل كذلك . فقد طغى اهتمام مختلف المصادر بحياته وآرائه السياسية على باقي جوانب حياته ، حتى أغفل أكثرها ذكر أي شيء عن حياته الأدبية والفلسفية برغم عظم أهميتها . إذ هي وحدها التي ضمنت له الخلود في الفكر الإنساني . ولنبدأ أولاً الكلام عن تجاربه المختلفة في السياسة الإنجليزية . وأول منصب سياسي له هو اشتغاله سكرتيراً لهاملتون ، عضو مجلس العموم البريطاني ، الذي عين بعد ذلك حاكماً لإيرلانده . وفي هذه الفترة استطاع أن يدرس أحوال إيرلانده السياسية ، وأن يرجع سوء حالة الإيرلانديين إلى جمود شرائعهم

الدينية ، وافتقارهم إلى البراعة في التجارة ، ونخبهم ولعهم بإثارة الفتن ، وعدم عناية أعيانهم بالأرض . وفي سنة ١٧٦٥ ، عين سكرتيراً للمركز روكينجهام ، الزعيم الرسمي لحزب الهويج (وهو الحزب الذي تحول بعد ذلك في منتصف القرن التاسع عشر إلى حزب الأحرار) . واختير عضواً في مجلس العموم في نفس السنة . وتأثر بيرك إلى أبعد حد بشخصية روكينجهام واعتقد أن التقدم في السياسة لن يتحقق إلا على يد أمثاله . وآمن لهذا السبب بحكم الأعيان الأرستقراطيين ، وقدرتهم على الوقوف في وجه الإستبداد والطغيان - وقصد بذلك حكم الملك جورج الثالث الذي كان يمتته - بفضل نزاهتهم وبراعتهم في الإدارة وتسيير الأمور .

وتظهر في مؤلفات بيرك السياسية شدة الافتتان بالنظام البرلماني الإنجليزي ، مع عدم إيمانه بإمكان تطبيق أية أفكار سياسية مستوردة من الخارج . ولهذا السبب اعترض على اتباع أية فكرة مجردة غير نابعة من الواقع . ومع أنه كان من أبرع من اعتلوا منبر

البرلمان الإنجليزي ، إلا أنه لم يكن أعظمهم تأثيراً . وقد يعزى ذلك إلى ثقافته ورجاحة عقله . ولعل هذا يفسر عدم تقبل الكثيرين من أعضاء مجلس العموم لأحاديثه وانتقاداته السياسية ، ومغادرتهم قاعة المجلس أحياناً بمجرد شروعه في الكلام . كما يفسر أيضاً عدم اختياره لتولى أعمال الوزارة . إذ تشكك أصدقاؤه من أصحاب المناصب العالية في انتصافه بأية دراية سياسية عملية . أو قدرة على ضبط النفس ثمالة لبراعته الخطابية ، وشجاعته ، وشدة إيمانه بأهداف السياسة البريطانية ونظامها الحزبي .

وبالرغم من أن بيرك لم يعلن صراحة انضمامه إلى حزب « الهويج » أو حزب « الثوري » - المحافظين بعد منتصف القرن التاسع عشر - إلا أنه يعد من أفضل من عبروا عن غايات هذين الحزبين معا ، برغم اختلافهما اختلافاً كبيراً فيما مضى ، وهو خلاف قد تلاشى بعد ذلك عندما ظهر حزب العمال . ولا يعني بهذا الكلام تناقضه مع نفسه ، أو شغفه بالسفسطة . فأغلب الظن أنه قد آمن بمبادئ الهويج في البداية ، عندما كان لا يؤمن بشئ خلاف الحرية . وفي هذه الفترة ، هاجم تدخل أعوان الملك جورج الثالث في الحكم ، ودافع عن دور الأحزاب البرلمانية في السياسة ولم يرض عن محاكاة الملك جورج الثالث للملكة إليزابيث في السيطرة على مقاليد الأمور ، كما لم يرض عن فساد البلاط ، وسوء خلق بعض أفرادها . وأثبت أغلب آرائه في الدفاع عن نظرة الهويج في كتابين سياسيين هما : « ملاحظات عن أوضاع الأمة الحالية » .

Observations on the Present State of the Nation (١٧٦٩) و « خواطر حول أسباب التبرم الحالي » content - سنة ١٧٧٠ . واشتهر بيرك في هذه الفترة أيضاً بتأييده تمتع الأمريكيين بالحرية ، « لأن الحرية ليست حقاً للإنجليز وحدهم ، فلا اختلاف بين تمتع

سكان ويلز بها ، و تمتع الأمريكيين بها » . وهاجم لهذا السبب أيضاً سياسة « هاستنج » في الهند ، ومحاولاته الاستعمارية المفسدة إلا أنه برغم إيمانه بالحرية ، قد اعترض على زيادة عدد الناخبين ، واعتقد في وجود ما أسماه بالناخبين الطبيعيين . الذين اعتبرهم أفضل ممثلين للآخرين . وبوجه عام يمكن القول بأنه كان يزدري الناخب الإنجليزي ، ويصفه بالخباء والحقاقه والكل : كما أنه لا يتمتع بأية قدرة تساعد على إدراك حقوقه أو مسؤولياته . وبمعنى آخر اعتقد بيرك في سيادة البرلمان ، ولم يؤمن بسيادة الشعب .

وتغيرت نظرتة السياسية بعد حدوث الثورة الفرنسية تغيراً ملحوظاً ، فقد تطرف في نزعته المحافظة ورأى في هذه الحقبة تحقق الثبات والاستقرار أهم بكثير من الكلام عن الحرية . واشتد إيمانه بالدستور الإنجليزي الذي ساعد على الدوام على حل المشكلات السياسية مهما كانت شدة تعقدها . وأشد بثبات التاريخ السياسي الإنجليزي . وضرورة مقاومة كل محاولة مفتعلة لعلاج الأحوال السياسية عن غير طريق الحكمة كما يطالب المفكرون الفرنسيون . وفي رأيه أن اعتدال البريطانيين السياسي هو الذي ضمن لبريطانيا الثبات في وجه كل الأعاصير السياسية ولهذا لم تتأثر أحوالها بثورة سنة ١٦٨٨ : فاعلمها قد زادها إيماناً بقيمسة المحافظة على التقاليد المتوارثة ، وبعدم إجراء أية تنقيحات في دستورها . إلا إذا تطلبت ضرورة محتمة ذلك . ووفقاً لهذه النظرة يصبح اعتباره - إلى جانب « ولیم بت » - من أوائل من حددوا اتجاه حزب المحافظين بانجلترا . وأغلب آرائه في هذا الصدد قد جاء ذكرها في سياق نقد الثورة الفرنسية في كتابه « تأملات في الثورة الفرنسية » ١٧٩١

Reflections on the French Revolution . ولا يخفى القول بأن بيرك كان فيلسوفاً سياسياً ، كما يقال أحياناً بنوع الخطأ في بعض المراجع .

والأصح أنه معقب سياسي ، عبر براءة عن أفكار المثقفين في زمانه . واستفاد بأكثر أفكاره الساسة البريطانيون من حزبي المحافظين والأحرار على حد سواء - من أمثال إرسكين وكانينج ، وديزرائيل وجلادستون وتشرشل . ولا أظنهم قد أضافوا إليها أية إضافات تستحق الذكر .

على أن نظرة بيرك السياسية ، لم تزدد عن كونها أفكاراً عابرة في عالم الفكر السياسي . فلم يُقدر لأكثر أفكاره الخلود حتى في بريطانيا ذاتها . فهل هناك من يؤمن اليوم بأن المثل السياسي الأعلى يعتمد على وجود ملك حصيف وطائفة من الأغنياء والملاك الحريصين على الصالح العام ، وبرلمان قد أحسن اختياره ؟

وهل يؤمن أحد بقسمة النظام الطبقي ، وأنه ليس من حق أي إنسان تغيير طبقته ، أو التمتع بأية حقوق ليست من حقوق طبقته ؟ وهل استطاع بيرك أن يتنبأ بالعواقب التي ستمخض عنها الثورة الصناعية التي شاهد مولدها ؟ وهل استطاع الدستور البريطاني مواجهة العواصف التي أثارتها هذه الثورة بعد ذلك ؟ وهل أمكن تثبيت عدد الناجحين البريطانيين عند العدد الهزيل الذي حدده بيرك ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تبين لنا أن قيمة أفكاره السياسية قد تضاءلت كثيراً عن قيمتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولا بأس من الرجوع إليها عند تفسير بعض الأحداث السياسية في عصره ، أو لفهم السر في إصرار بعض الساسة المحافظين البريطانيين على تجاهل الحقائق ، وتعرضهم لهذا السبب لويلات حروب دامية . وإذا كانت أكثر آراء بيرك السياسية لم تعد تناسب عصرنا ، إلا أن شخصيته السياسية ذاتها ما زالت تثير إعجابنا . فإن المشتغلين بالسياسة - الذين

أمكنهم المجاهرة بأفكارهم وعقائدهم في صورة واضحة ، حتى وإن تعارضت مع الأفكار السائدة - قلائل في التاريخ الإنساني . وكان « بيرك » بلا جدار أحدهم .

وننتقل الآن من حياة بيرك السياسية إلى حياته الفكرية الأخرى البعيدة عن السياسة . ولندكر بعض الوقائع القليلة التي صادفناها في المراجع المختلفة . فيقال أولاً إنه منذ حدوثه قد اهتم بالأدب ، وحاول قرض الشعر ، وتأمل غايته وغاية الفن كله . ولذا كتب إلى صديق طفولته شاكلتون في ١٤ يونيو سنة ١٧٤٤ ، - وهو في الخامسة عشرة من عمره - رسالة حاول أن يحدد فيها معنى الجمال .

ومن الغريب أن تتضمن هذه الرسالة ملامح كثيرة من نظريته في « الجليل والجميل » إذ أننا نصادف فيها في صورة مضمرة كلاماً يدل على محاولات الربط بين قضايا الجمال واللامتناهي واللا محدود ، والخبرة تجاه القدرة الإلهية التي استطاعت خلق الوجود من عدم .

وأثناء دراسته قرأ « لونجينوس » مراراً . وعرف منه فكرة « الجليل » . ويقال إنه كان كثير المناقشة مع أقرانه في كل هذه القضايا ، وخاصة في الندوات الأدبية التي كانت جمعية « The Club » تعقدتها بين الفينة والأخرى في كلية ترينتي بدبلن . وإلى جانب هذا ، تأثر بيرك بالنهضة المسرحية في دبلن ، ووجود وفرة من المثليين المحيدين بها . وحسب هذا التأثير على الاهتمام بتأمل مشكلات المسرح والفن بوجه عام واستمر شغفه بعد تخرجه . إذ أصدر بعد ذلك مجلة The Reformer في ٢٨ يناير سنة ١٧٤٨ . وكان يحررها كلها على وجه التقريب . وقد تضمنت هذه المجلة الكثير من الآراء الأدبية والفلسفية ، التي تبلورت بعد ذلك بعدة

أعوام طويلة من الدراسة في نظريته التي نشرها في كتاب «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» A Philosophical Inquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful ونشرت طبعته الأولى في ٢١ إبريل سنة ١٧٥٧ دون ذكر اسم مؤلفها .

الكتاب — خلاصته وأثره

استندت نظرية بيرك في الجمال مثل نظريات جميع مفكرى القرن الثامن عشر في بريطانيا إلى بعض أسس تجريبية وحسية . ففى رأيه أن أساس التلوق هو الحس . وهو واحد لدى الجميع . ولا فارق البتة بين الناس في طريقة تأثرهم بالأشياء ، أو في أسباب هذا التأثير . إلا أن هناك اختلافاً في درجة التأثير التي يرجعها بيرك إلى شدة الحساسية الفطرية عند البعض ، وإلى زيادة تركيز الانتباه على موضوع التأثير . ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : إذا لمس اثنان منضدة رخامية ناعمة ، فإنهما سيشعران بنعومتها . وتتبع هذه الخاصية ارتباطاً لدهما . ومن ثم يكون هناك اتفاق بينهما في الرأي . إلا أننا إذا جئنا بمنضدة أخرى أكثر نعومة من المنضدة الأولى ، فلا يستبعد حدوث اختلاف بين الاثنين في تقدير أى المنضدتين أكثر نعومة من الأخرى ، برغم اتفاقهما في تحديد معنى النعومة . فالاختلاف إذن بين الرأيين يرجع إلى عدم وجود معيار دقيق لقياس درجة النعومة . ولهذا لا تتصف الأبحاث في مسائل الذوق والجمال بنفس الدقة التي تصادفها في علوم الرياضة ، حيث يمكن الرجوع إلى مقياس دقيق يحسم أى خلاف . ويرجع بيرك ما يسمى بالنقص في الذوق إلى الخيال والملكات العقلية الاستدلالية . وهو ما يعزى إلى الفهم ، أو إلى عدم التدريب على الحكم ، أو إلى الجهل وعدم الانتباه . أو قد ينسب إلى أسباب سلوكية مثل العناد أو التردد أو الرعونة . ومع كل هذا ، فالملاحظ أن الاختلاف بين الناس في المسائل التي تعتمد على

الذوق ، أقل بكثير من اختلافاتهم حول الأمور المنطقية والفكرية . فالاختلاف في الحكم على شاعرية «فيرجيل» ، لا يماثل الحكم على صحة مذهب أرسطو أو خطئه .

ونحن إذا استطعنا إقامة حد بين الذوق في ذاته (الجانب الحسى في التلوق بمعنى أصح) وبين الملكات الأخرى التي تؤثر في أحكامه — إذ ينبغي أن ندرك أن الذوق لا يعمل بمعزل عن الملكات الأخرى التي تقرر أحكامه — أمكننا أن نلاحظ اتساقاً بين الجميع في مسائل الذوق ، مما يساعدنا على اكتشاف أسسها ومبادئها . وبيرك في هذا الرأي يتبع عصره : فقد كان المفكرون في سائر المجالات يحملون بإيمانهم اكتشاف قوانين مماثلة في دقتها وصحتها ، لقوانين نيوتن في الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ، فإن رأى بيرك يعد ودا على «هيوم» الذي أبدى تشككاً في إمكان الوصول إلى معيار خاص بالذوق ، بسبب وجود اختلافات عضوية ، أو بعض مؤثرات عاطفية ، تحول دون قيام أسس مرتكزة على دعامة علمية صحيحة في هذا المجال . ويعتقد هيوم أن الأسس التي كثيراً ما يجئ ذكرها في الكتب الأدبية المختلفة ، لا تزيد عن الأحكام التي أجمع جهابذة النقاد في العصور كافة ، على قبولها . ولا يلزم أن تكون هذه الأسس كلية بالمعنى الفلسفي الصحيح . ولكن بيرك يرد على هذا الاعتراض بوجوب التسليم بإمكان الإهتمام إلى أسس محددة في مسائل التلوق . ولما أصبح كل ما بحث في هذا السبيل لاطائل وراءه (وفي المقتطفات التي اخترتها في نهاية المقال ، عرض أوفى لفكرة بيرك) .

وننتقل بعد ذلك ، إلى مسلة أخرى مازالت مقبولة لدى بعض المفكرين الإنجليز حتى الآن ، وهي إرجاع الأفعال الإنسانية إلى غريزتين هما : حفظ

البقاء ، وغرائز الاجتماع ، والغريزة الأولى تنشط في مواقف التعرض للخطر . ويربط برك بينها وبين التذوق عندما يذكر أننا نشعر يارتياح ، عندما نترك مواقف من هذا النوع ، دون أن نوضح في هذه المواقف ذاتها . ومن واجبنا التفرقة بين السرور المترتب على هذه الحالة ، والسرور الإيجابي الآخر المتولد عن إشباع الرغبات بصورة مباشرة . ولهذا وضع برك اصطلاحين ، أحدهما delight (ارتياح) للدلالة على حالة الخلاص من الألم ، والآخر pleasure (سرور) ، ويعني به السرور الإيجابي .

والغرائز الأخرى هي غرائز المجتمع . وتعني كلمة « مجتمع » عنده معنيين ، أحدهما : الرابطة الجنسية التي تثير مشاعر الحب المختلط بالشهوة ، وفيها تتركز المشاعر حول جمال المرأة . أما المجتمع بمعناه الآخر ، فهو المجتمع بالمعنى الواسع ، بما فيه من كائنات مختلفة آدمية وحيوانية ، والمشاعر التي تتولد من هذه الغريزة هي الحب كذلك إلا أنها في هذه الحالة تخلو من الشهوة وتتميز بالرفقة والعطف والحنان ، ويقترن السرور الإيجابي بمشاعر الحب ، وتعمل هذه المشاعر على بث روح التعاطف فيما ، بحيث نلترك ما يشعر به الآخرون في مختلف المواقف .

بعد هذا التمهيد ، وبعد أن قام برك بالتفرقة بين نوعين من السرور أحدهما « الارتياح » الذي نشعر به في موقف الخلاص من الخطر والألم والآخر السرور الإيجابي ، قسم موضوعات التذوق إلى نوعين أحدهما : « الجليل » ، وهو الذي نشعر في حضرته بالارتياح . والآخر أسماه « الجميل » ، وهو الذي يُشعرنا بالسرور . و« الجليل » عندما يصادفنا في الطبيعة يشعرنا بالدهول . فالروح في حضرته تشعر بالتوتر المصحوب بنوع من الفزع . ويمتلئ العقل بموضوع التذوق ، بحيث يعجز عن إدراك غيره . ويرجع هذا إلى أن

الخوف أقوى موثر على الروح . فالخوف يعني توقع الألم أو الموت . ومن هنا يكون تأثيره مماثلاً للألم ذاته . وكل ما يبدأ للإدراك في صورة مثيرة للخوف يسمى جليلاً . ولا يلزم أن يتميز الجليل بضخامته . فبمجرد شعورنا بخطورة الشيء ، لانستطيع تصوره نأفها أو حين الشأن . وهذا ما نلتركه عند مشاهدة حيوانات ضئيلة الحجم كالأفاعي ، والأحجام الكبيرة والمساحات الشاسعة لانشعرنا بالجليل ، إلا إذا ربطنا بينها وبين الخوف ، كما هو الحال عند النظر إلى المحيط أو السماء ، لهذا وجدت صلة بين كلمة « جليل » « Sublime » في أكثر اللغات ، وبين الكلمات الدالة على الفزع أو الدهشة . ولعل أنسب كلمة عربية تتوافق مع « Sublime » بالمعنى الذي قصده برك هي « رائع » وليست جليل .

فما هي إذن الخصائص التي تجعل الشيء جليلاً ؟ واضح أن برك ، بعد أن جعل الجليل مرادفاً للمفزع ، لن يصادف أية صعوبة في العثور على مثل هذه الخصائص . فالمفزع هو كل شيء لا يبدو واضحاً مألوفاً . بل يبدو جباراً غامضاً مثيراً للقلق ، كما يشعرون بالضيق ، مثل الخواء والظلمة والوحدة والسكون . وينبغي أن يتصف بأنه لامتناهٍ وتعذر الإحاطة بكل جوانبه .

ولنبداً بعد ذلك ، بحث أول خاصية . وهي « الغموض » . والغموض مصدر فزع وإثارة للمخاوف ولا ريب . فلو أمكننا تفسير أي شيء يبدو خطراً في نظرنا ، أو أمكننا اعتياده ، لما اقتضت أية ضرورة وصفه بالجليل . فالليل يثير مخاوفنا ، لأننا نتصوره حافلاً بالأخطار . ويزعم بعضنا أن العفاريات لا تظهر إلا ليلاً . وتنبه أكثر المصلحين الدينيين الوثنيين في الماضي إلى هذه الحقيقة ، فعمدوا لإظلام معابدهم ، أو وضع أصنامهم في أظلم موضع في المعبد ،

أو أقاموا طقوسهم في بعض الغابات المظلمة . وهذا يدل على خطأ الكلاسيكيين الذين ظنوا الوضوح ضرورياً في الفن ، كما هي الحال في العلم . فهناك فارق بين تأثير الفكرة الواضحة ، وما يؤثر في الخيال والمشاعر .

فالصورة التي تمثل في وضوح معالم قصر أو معبد أو مشهد طبيعي ، لن تكون مثيرة للعاطفة والمشاعر ، مثل القصيدة التي تعبر عن مشاعر الغامضة تجاه أى موضوع في الطبيعة . ومن هنا يجئ تفضيل بيرك للشعر باعتباره أقدر على الإثارة وعلى التعبير عن « الجلال » في أى موضوع .

وما يقال عن ازدياد تذوقنا للفن بتأثير المعرفة غير صحيح إطلاقاً . فلعل أفكار « الأبدية » أو « اللامتناهية » من أهم التصورات التي تتأثر بها ، وإن كنا لن نستطيع أن نحدد في دقة مانعها بها . والمصورون برغم خضوعهم لفكرة المحاكاة ، قد حاولوا كذلك زيادة تأثير لوحاتهم . بجعلها تنسم بالغموض . وكانت أسهل طريقة لتحقيق ذلك هي البحث عن موضوعات غامضة تدور أحداثها بالليل ، أو لا يسهل إدراك فكرتها إلا بعد أن يكون أثرها قد تحقق .

وترتبط فكرة الجليل (أو الخيف بمعنى أصح) بفكرة القوة كذلك . ففي حضرة القوى لا نستطيع أن نشعر بالأمان . فالقوة تبدو دائماً في نظرنا مصحوبة بالعنف والألم والذعر . فهل يشعر أحد بالاطمئنان في حضرة إنسان أو حيوان تميز بفرط قوته ؟ . حقيقة نحن لا نتوقع في مثل هذه الأحوال إلا الضرر أو الدمار . وفكرة القوة وحدها لا تكفي لإشعارنا بالجليل . إذ ينبغي أن تكون مصحوبة بفكرة الخطر ، فالبقرة مثلاً قوية إلا أنها تتميز بوداعتها ، وبأنها من الحيوانات الأليفة ، ولهذا

لا يصح وصفها بالجلال . أما الثور فهو قوى كذلك ، إلا أن قوته من نوع آخر ، إذ كثيراً ما تكون ذات طابع مدمر ، ولهذا يبعث مشهد الثور الشعور بالجلال .

ولا تنصف بالجلال ، الحيوانات التي لا نراها إلا في المراعى ، أو قائمة بحرث الأرض ، أو جحر العربات . ولا توصف بهذه الصفة إلا الحيوانات التي نشاهدها في الغابات المظلمة ، ونسمع زئيرها قبل أن نراها ، مثل الأسود أو الفئور ، أو وحيد القرن . ومعنى هذا أن القوة وحدها لا توصف بالجلال ، إلا إذا أثارت الذعر ، وأشعرتنا بالخوف وعدم الاطمئنان . فالذئاب قد تكون أضعف من بعض فصائل الكلاب من حيث قوتها ، إلا أنها أكثر إثارة للربح ، بسبب شراستها ، وعدم ميلها للألفة .

وقد تنبه الناس من قديم الأزل إلى ارتباط الجليل بالقوة والهبة التي تبعث الخوف . فجعلوا للملك هنداماً خاصاً ، ومظهراً مهيباً يساعد على إشعارهم بتميزهم عليهم ، حتى يتصفوا بحق يلقب « الجلالة » . الذي ينسب إليهم . وأفضل ختام لهذه الملاحظات عن الصلة بين القوة والإشعار بالخوف والجلال ، هو الرجوع إلى الكتب المقدسة ، ففيها سنصادف عدة تأكيدات لاتصاف الله بالجبروت والجلال .

وتوصف بالجليل كذلك مختلف المشاهد المقفرة ، التي نشعرنا بالخطر والموت . مثل الخواء والظلمة . والخلوة . والصمت الرهيب . واستطاع فيرجيل في عبقرية أن يجمع كل هذه المواقف في صورة شاعرية واحدة . عندما وصف فوهة الجحيم .

ويظهر الجليل في صورة عكسية أخرى في مظاهر الرحابة أو الارتفاع أو العمق . والطول أقل هذه المظاهر أثراً من ناحية الجلال . فإن أى بُعد أراضى

يبلغ المائة باردة ، لن يوازي في أثره منظر برج أو جبل أو صخرة ترتفع عن الأرض نفس هذه المائة باردة .

والارتفاع بالمثل أقل أثراً من العمق ، فنحن نؤخذ عندما ننظر إلى هوة سحيقة أو إلى أخدود ، أكثر من تأثرنا عند النظر إلى أعلى . وتأثير الأراضي المتعرجة الوعرة أوقع في نفوسنا من منظر الأراضي الممهدة .

وكما نشعر بالجلال في حضرة المعالم الضخمة ، فإننا نشعر الشعور عينه ، عندما نرى أدق الأشياء ، أو عندما نتصور الدقائق التي صنعت منها المادة ، أو عظمة تكوين الكائنات مهما صغرّت من حيث دقة تنظيمها ، وتبادل الأثر بين أجزائها المختلفة .

وتقلنا الرحابة والفخامة إلى صورة أعظم من صور الجلال ، وهي « اللامتناهي » ، التي تملأ النفس رعباً مصحوباً بالغبطة . ويوصف باللامتناهي كل ما عجزت الحواس عن الإحاطة به ، بحيث توهم أنها مهما أحاطت بمظاهره المختلفة ، فإنها لن تدرك إلا صورة واحدة من صوره ، كما أنها لن تقدر على تحديد بداية أو نهاية لما ترى أو تسمع . وفي الفن ، يحاول الإيحاء بهذا المعنى باتباع وسائل مختلفة ، كالاطراد والتعاقب ، فإذا تكررت الصورة جملة مرات بدلاً من أن تتغير وتحل محلها صورة أخرى ، أمكنها أن توحي إلينا بمعنى اللامتناهي . ونحن نشعر نفس الشعور عندما نشاهد بناء مستديراً يتعذر تحديد نقطة بدء أو نهاية فيه ، أو يرى في صورة واحدة من مختلف جوانبه . واتبع الوثنيون فيما مضى هذه الفكرة عندما شيدوا معابد مستطيلة ، تتخللها صفوف طويلة من الأعمدة المتراسة ، التي توهم بالاطراد . ولجأ مصممو الكنائس إلى وسيلة أخرى للإيحاء بمعنى اللامتناهي . إذ عرضوا أهم لوحاتهم في أسطح القباب

من الداخل ، لاستدارتها ، وصعوبة حصر النظر عند تأملها . فكانت لهذا السبب أكثر توفيقاً في الإيحاء بفكرة الجلال واللامتناهي من أية لوحة تعرض فوق حائط منبسط مهما كان اتساعها أو طولها .

ومن أهم المعاني التي تؤكد فكرة الجلال ، إدراكنا الجهد والعناء اللذين بذلا في سبيل إنجاز العمل الفني ، ونستطيع أن نستشفهما من خلال المشهد الذي نراه ، فصورة كتلة الحجارة في ذاتها لا تعرفنا معنى الجلال . ولكننا إذا رأينا هرمًا شاهقاً ، نظمت فيه كل الأحجار ، ووضع بعضها على ارتفاع كبير من سطح الأرض ، فلا شك أننا سنعجب بالقدرة التي بذلت في سبيل تحقيق ذلك ، ومن ثم فإننا سنصف الهرم بأنه شيء جليل .

والفخامة من دلائل الجلال ، فشهد النجوم في السماء يوحى لنا على الدوام بمعنى السمو والعظمة ، ويرجع هذا إلى وفرة عددها وصعوبة حصرها بسبب ما يبدو من عدم انتظام في توزيعها . ولهذا فإنها تشعرنا باللامتناهي كذلك . ويرى برك أننا في الفن ، نعجز عن محاكاة عدم الانتظام . وغالباً ما لا تتحقق أية فخامة من جراء ذلك ، وتظهر الأشياء مبثرة أو في صورة فوضوية . واستثنى برك من ذلك منظر الألعاب النارية ! .. كما اعترف بقدرة بعض الشعراء على تقديم خليط من المعاني التي تبدو متنافرة وخصبة في نفس الوقت .

واللون كذلك يستطيع أن يثبتنا إلى معنى الجليل ، ويتحقق ذلك عند مشاهدة البراعة في توزيع النور والظلام . أو ملاحظة التقلات السريعة من النور إلى الظلمة . والظلام في نظر برك أعظم وقعاً على النفس ، وأكثر توفيقاً في الإيحاء بمعنى اللامتناهي . إلا أنه يرى كذلك أن الضوء القوي الذي يهر الأبصار ، بحيث يجعلها لا ترى للأشياء حدوداً يحقق نفس الغاية التي تحققها الظلمة . ولهذا يراه كذلك مصدراً للجليل .

وفي فن العمارة ينبغي ملاحظة الإضاءة ولهذا يرى برك أن أول ما يلاحظ في الأبنية التي توصف بالجلال هو ظلمتها ، كما ينبغي أن لا يحدث تدرج في الثقل من الظلمة إلى النور داخل الأبنية ، كما هي الحال في مشاهد الطبيعة . فالواجب أن تكون الثقل حادة وبطريقة مبالغتها . والألوان التي توحى بنعومة اللمس أو البهجة لا تناسب معنى الجليل . فالجبل الداكن الأغبر أكثر اتفاقاً مع هذا المعنى من جبل مغشى بخضرة بهيجة اللون ، والسماء المليئة بالغيوم أكثر إichاء بمعنى الجلال من السماء الصافية الأديم . وعلى المصورين تجنب لألوان الصارخة التي تجذب العين مثل الأحمر أو الأخضر أو الأزرق وعليهم استخدام « الغوامق » مثل الأسود أو البني أو القرمزي القاتم .

وفي عالم الصوت كذلك . اختار برك بعض أصوات تعبر عن فكرة الجليل مثل صوت الخمدار الشلال ، أو العواصف الهادرة ، أو الرعد أو صوت الجماهير الصاخبة ، ولم تكن مثل هذه الأصوات قد شاعت في عصره في الموسيقى لهذا لم يتصور برك وجود أية موسيقى تنصف بالجلال . والصوت يبدو جميلاً إذا ارتفع على حين غرة . وإذا توقف بغتة ، أو إذا تكرر بطريقة رهيبة مثل طلقات المدافع المتتالية أو قرع الطبول . ويزداد أثر الصوت من ناحية الجلال كذلك في الليل . فالأصوات الغامسة . أو التي يتعذر تبين معناها تشعرنا بالاضطراب والخوف ، وأصوات الحيوانات التي لم نألفها ، أو التي تعبر عن الغضب ، وبخاصة إذا أتت من حيوانات مألوفة ، تدفعنا إلى تذكر معنى الجليل على الفور . ولم ينس برك أن يختار بعض الروائع التي تعبر في نظره عن معنى الجليل .

وباختصار نستطيع من كل هذه الأمثلة التي ذكرناها أن نعتبر خصائص الجليل عند برك هي نفس خصائص المفزع أو المروع أو الهائل في اللغة العادية ،

وهي عكس الصفات التي سنصادفها بعد ذلك عند الكلام عن « الجميل » ، الذي ربط بينه وبين غرائز الاجتماع ، وعنى به الخاصة ، أو الخصائص التي تتميز بها الأشياء وتدفعنا إلى الشعور بالحب نحوها ، أو بعاطفة مماثلة له . والحب ، أو الشعور بالغبطة الذي يترتب على تأمل أي شيء جميل مختلف في نظره عن أية شهوة أو رغبة ، إذ أننا قد نشتهي أية امرأة بغض النظر عن جمالها . والجمال في الرجال أو الحيوانات لا يثير لدينا أية شهوة أو رغبة . هذا يعني أن الحب مختلف عن الشهوة ، وإن اقترن بهما ببعض أحياناً .

وقبل أن يحدد برك معنى الجميل رأى مناقشة جميع الخصائص التي نسبها المفكرون الآخرون إلى الجميل . وأول خاصية شائعة هي الربط بين الجمال والتناسب ، وفي رأيه أن التناسب أمر يخضع للعرف والعادات ، ولا صلة تذكر بينه وبين التأثير الحسي أو الخيالي ، لأننا لا نتصور الشيء جميلاً بعد بحث وحساب وتقدير . فالشيء الجميل يأسرنا على الفور دون انتظار لقياس أبعاده أو معرفة المقدار تناسبها من الناحية الرياضية . ولهذا فلا يلزم أن يكون طول الرأس نحس طول القامة كلها ، كما يشاع . كما أنه لا يمكن تحديد نسبة مثالية يمكن تطبيقها على الكائنات المختلفة بغير تفرقة . فالزهرة توصف بالجمال ، مهما اختلف طولها بالنسبة إلى طول ساقها . والغصن الممتلئ بالأوراق ، يختلف في جماله عن غصن مجرد منها . والشجرة المزدهرة بأزهار البرتقال تبدو جميلة دون نظر إلى طولها أو عرضها ، أو إلى تناسب الطول مع العرض . وفي عالم الحيوان ، هل يصح إنكار جمال البجعة برغم عدم تناسب طول عنقها مع باقي الجسم ؟ وهل يوصف الطاووس بالقبح لسبب قصر رقبته والتفاوت الكبير بين طول ذيله وقصر جسمه ؟ ولهذا فإن نسبة السُّدُس أو الخمس التي وضعت من قبل في تحديد الجمال لا يصح أن تنطبق على أي نبات أو

حيوان ، والأمر بالمثل في الإنسان . والمصورون الذين خضعوا لقواعد التناسب الرياضية التي فرضت عليهم قد جاءوا بأعمال فنية قبيحة للغاية — ويقصد بترك بتقده القواعد الذهبية التي شاعت في عصر النهضة — إذ يتضح من التجربة أن لا وجود لأية نسبة واحدة يمكن تحديدها لبيان جمال النساء أو الرجال .

ويُرجح بترك أن تكون فكرة الربط بين الجمال والتناسب نتيجة مستخلصة من الربط بين الدمامة وعدم التناسب ، إلا أن هذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن الدمامة قد توجد في الأجسام المتناسبة في تكوينها كذلك ، ولهذا لا يصح القول بأن ما يقابل الجميل هو اللامتناسب أو المشوه ، بل هو الدميم .

وينقل بترك بعد ذلك إلى ما يقال عن مرادفة الجمال للياقة الجسم ، أى وصف كل كائن قادر على إنجاز غاية محددة له بالجمال . ولكن التجربة تلخص مثل هذا الادعاء . فهل يصح وصف الخنزير بالجمال ، وهل يعجز أى عضو من أعضاء جسمه عن أداء وظيفته على خير وجه . وما هو الرأى إذن في جمال القنفذ أو الدُّلدل ، بأشواكهما القبيحة التي تحميها من هجمات أعدائهما ؟ . ولماذا لا نصف إذن القرد بالجمال ؟ وهل نسبنا قدرته على القفز والجرى والإمساك بالأشياء كالإنسان تماماً . ولماذا نصف الطاووس بالجمال مع عجزه التام عن الطيران مثل طيور أخرى قبيحة قادرة على ذلك ؟ .

ولو كان ذلك كذلك لكان الرجال أحق بصفة الجمال من النساء . إذ هم أقوى وأقدر على تحريك أجسامهم من النساء . ولو نظرنا إلى باطن الإنسان ، واتباعاً لهذه القاعدة ، فليس ثمة ما يحول دون وصف الأمعاء أو الكبد أو الطحال بالجمال .

فالواجب إذن أن نفرق بين الجمال المرتبط بالحب في نظر بترك ، وبين الإعجاب الذى نشعر به

نحو بعض الأشياء حتى إذا لم نحبها أو نعلق بها ، فنحن نعجب بالساعة وتكوينها ، ونخصيص مهمة لكل جزء دقيق من أجزائها بعد أن نفهم ذلك بعقولنا ، إلا أننا لا نحبها ، ومن ثم لا نصفها بالجمال .

فكل صلة بين الجمال والتناسب أو اللياقة وليدة المصادفة وحدها ، لأن الأشياء تبدو جميلة حتى إذا لم تعد بأى منفعة ، كما أننا نفتن بها دون معرفة لكل المقاييس التي يصنعها الفهم — إن كان هذا مستطاعاً — لتحديد نسب الجمال في كل الكائنات والأعمال الفنية .

ويناقش بترك مسألة أخرى ، وهى الصلة بين الجمال وفكرة الكمال أو الاكتمال ، والنساء هن أول من ثبت بطلان هذه القاعدة . ويُبرهن على ذلك ببيان صلة الجمال بالضعف ، كما يبدو في تعثرهن أثناء مشيتهن ، أو عند تمايلهن ، أو في نظراتهن المريضة ، والطبيعة هى التي أرشدت إلى مثل هذه الوسائل ، لأن أجمل نظرة تبدو على محيا المرأة أثناء محبتها أو شعورها باليأس ، أو عند ما تشعر بالخزى أو الاستحياء .

وقد يظن من الناحية العقلية ، أننا مطالبون بأن لا نعجب بغير الكمال ، ولكننا من الناحية العاطفية لا نعبأ بمثل هذه النصيحة ، لأن الجمال والتأثر به شئ ، ومثل العقل شئ آخر . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخصائص الخلقية الكبرى مثل العفة والعدل والحكمة وما أشبه . فمثل هذه الفضائل لا توصف بالجمال ، لأنها نشعرنا بالخوف وليس بالحب ، بعكس الصفات الرقيقة الوديمة التي تتأثر بها مثل الشفقة والحنان .

وبعد أن أثبت « بترك » اعتراضه على كل الأوصاف التي نسبت إلى الجمال في بعض النظريات المعاصرة له أو التي سبقتة ، اختار خصائص أخرى

للجمال . وأغلب الظن أنها قد جاءت نتيجة لتصوره السابق « للجميل » وضرورة وجود تقابل بينه وبين « الجميل » .

« فالضالة » من مميزات الجميل ، وتقابل الضخامة التي توصف بالجلال . وثاني المظاهر هي « النعومة » . ولعلنا نذكر ضرورة توافر العورة في الجليل . ثم يحى بعد ذلك وجسوب التنوع بين الأجزاء التي يتألف منها الجميل . ثم صفة أخرى مشابهة وهي أن لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض في شكل زوايا . وخامس الخصائص هي نعومة المظهر . مع اختفاء كل الدلائل الدالة على القوة . وبإيها وضوح اللون وبريقه ، دون أن يكون خاطفاً . وآخر الخصائص أن يمتزج اللون في حالة شدة بريقه وتوهجه بألوان أخرى تخفف من حدة هذا البريق . واستشهد بترك عند كلامه عن أول خاصية ،

وهي « ضالة » الحجم ، باستخدام مختلف اللغات كلمات التصغير للدلالة على معنى الجمال . ففي اللغة الإنجليزية القديمة كانت كلمة "ling" تضاف إلى الكلمات لتصغيرها فتلا الكلمة "darling" تعني « العزيز الصغير » . والأمر بالمثل في أكثر اللغات . ولتأييد فكرة ترك برك نستطيع أن نذكر أننا في لغتنا العربية نلجأ إلى هذه الوسيلة أحياناً عندما نصغر لنفس الغاية كلمات مثل « هرة » التي تصبح « هريرة » . وبذكر ترك برك أننا لا نحب الحيوانات أو نصفها بالجمال إلا إذا كانت صغيرة في حجمها . ويؤيد هذا الرأي افتتاننا بالطيور الصغيرة ، بل بمنظر الوحوش الصغيرة كذلك ، على عكس الحيوانات الضخمة أو المفترسة ذات المنظر المفزع التي نصفها بالجلال . « فنحن نحب ما يخضع لنا ، ونخضع لما يشير إعجابنا » .

والنعومة من خصائص الجميل الأساسية كذلك ، ففي عالم النبات ، لا يتصف بالجمال إلا الأزهار والأوراق

الناعمة . وفي مشاهد الطبيعة ، لا توصف ميول الجبال الحادة بالجمال ، بل توصف بذلك الميول الخفيفة (أو الناعمة بلغة الإنجليز) ، وأي ثانياً أو عورة في الأرض تفسد جمالها .

وصفة الجمال التالية مستخلصة من الصفة السابقة وهي التنوع بتدرج Gradual variation . ويعني ترك بذلك أن الشكل الجميل لا تظهر فيه أية اختلافات حادة بين أجزائه المختلفة . وأن الاختلاف بين هذه الأجزاء لا بد أن يظهر في صورة (إنسيابية) تدرجية ، ومن ثم ففي حالة الجميل . لا يمكن للزوايا الحادة أو النقلات المفاجئة من شكل لآخر . وأوضح مثل يذكره ترك برك للدلالة على ذلك هو منظر الاتصال بين صدر المرأة وعنقها .

وكان بإمكان ترك برك أن يتكلم عن الرقة وهي خاصية أخرى من خصائص الجميل في معرض كلامه عن الصفة السابقة (النعومة) ، ولكنه خصها بقسم منفصل . والسبب - فيما يبدو - أنه جعلها مقابلة للصلاية والقوة . فأشجار البلوط والدردار - في زعمه - لا توصف بالجمال ، لما يبدو فيها من مظاهر القوة والصلاية ، بعكس أشجار البرتقال أو اللوز أو الياسمين أو الكروم أو جميع الشجيرات . وجمال النساء ، كما هو شائع ، في ضعفهن أو رققتهن . ويزداد هذا الجمال إذا اتصفن بالحياء ، باعتباره من الصفات المتألفة مع الضعف والرقة . ولا يرى ترك برك الضعف مساوياً لاعتلال الصحة . وكان من واجبه أن لا يستثنى هذه الصفة ! مثلما حدث فيما بعد في الحركة الرومانتكية عندما اعتبر المرض من مقومات الجمال .

وينقل بعد ذلك إلى تحديد الألوان الجميلة ، ويعترف بكثرة الصعوبات في هذا المجال ؛ إلا أنه رأى أن أكثر الألوان اتفاقاً مع الجمال ، هي الألوان الهادئة ، أو الفاتحة بلغة المصورين ، كالأخضر والأزرق

والبنفسجي ولون القرنفل ، على أنه من المستطاع ظهور ألوان داكنة جميلة ، شريطة امتزاجها بألوان أخرى تخفف من صرامتها ، على أن يتحقق هذا الامتزاج وفقاً لمبدأ التنوع التدريجي كذلك ، كما هي الحال في ألوان الوجه الكثيرة أو ذيل الطاووس ورقبته أو في رأس بعض أنواع البط .

ثم يتناول الرشاقة ، وخصائصها هي نفس خصائص الجمال ، فينبغي أن تعتمد على الاتساق ، وعدم انقسام الجسم إلى أجزاء غير متألّفة ، لأن قاعدة التدرج مع التنوع أساسية في الرشاقة كذلك . ويوصف الجسم بالرشاقة إذا تسرّت الحركة له ، بحيث يبدو قادراً على التغلب على أى عائق .

ويفيض برك في كلامه عن جبال الملص ، الذي يتحقق عندما لا نشعر بمقاومة من المادة الملصقة ، كما نشعر بتنوع في أحاسيسنا عند اللمس . ولهذا نصف بالجبال الأجسام التي نشعر عند لمسها بتغير خصائص ملمسها ، بشرط حدوث هذا التغير تدريجياً ، وفقاً لقاعدة برك الأساسية في الجمال . واللمس من أهم حواس إدراك الجمال عنده . فكثيراً ما يساعدنا وحده على تمييز اللون وتحديد الشكل وتقدير الإتساق .

وجلى أن الصوت الناعم الرقيق هو الذي يوصف بالجمال في مثل هذه النظرية . ولهذا السبب استبعد برك من الموسيقى الجميلة كل الأنغام الخشنة أو الصداحة أو العميقة ، واقتصر على الأصوات المهادنة الوديدة الهامسة . والنغمة الجميلة تتميز بلطف انسيابها . ففيها تنوع مصحوب بالتدرج ككل شيء جميل .

وبهذا يكون برك قد استعرض كلا من «الجليل» و «الجميل» ، وأظهر ما بينهما من تباين . فالجليل هو ما اتسم بضخامته ، بعكس الجميل الذي يتصف بالضآلة ، كما يتصف بالنعومة ويحسن صفقه وبريقه . ويعتمد الجليل على التقلات الحادة بين أجزائه ، بينما

تعد أهم ميزة في الجميل أن لا يظهر أى تنوع إلا بعد تدرج . ويتميز الجليل بألوانه القاتمة ومظهره المبهم . والجميل على العكس من ذلك ، يتصف بألوانه الزاهية المتألّقة الرقيقة . وفي الوقت الذي يظهر فيه الجليل رسوخاً وقوة ، نرى الجميل في نظر برك شيئاً هشاً وهائلاً .

وغالباً لا تصادف خصائص الجميل منفصلة عن خصائص الجليل . ولهذا السبب تتناقض مشاعرنا نحو الأشياء فنشعر بالخوف منها تارة ، وبالعطف عليها تارة أخرى . كما أنها تروعننا بجرورتها وتذهلنا بشموخها ، إلا أننا قد نرى فيها مظاهر وديعة رقيقة تدعو إلى الافتتان بها . ومع كل هذا فلا يرى برك امتزاج الخاصيتين مبرراً للخلط بينهما . أو للاعتقاد في اختفاء الفوارق بينهما .

ما بقى من الكتاب بعد عرض خصائص كل من «الجليل» و «الجميل» ، وتحديد أصل فكرتهما ، قد يعد بعيداً عن موضوعه الأصلي ، كما جاء بالعنوان ، لأنه يتناول الأدب . والشعر بصفة خاصة . وباعتراف برك نفسه ، يصح اعتبار مثل هذه المسألة خارجة عن نطاق الكتاب . الذي خصص أساساً لبحث أصل فكرتي الجليل والجميل ، ولم يقصد تناول دقائقها ، أو كيفية ظهورهما في الفنون المختلفة . وبوجه عام ، قد استفاد الفكر الإنساني كثيراً من الجزء الأخير من الكتاب ، الذي تناول قضية جمالية هامة ، وهي التفرقة بين الفنون المختلفة ، بحيث أصبحنا لا نبالي ، بتوافق هذا الجزء مع عنوان الكتاب أو عدم توافقه معه .

فبعد أن بدأ برك كلامه عن تأثيرنا بالأشياء الطبيعية من حيث حركتها وصلاتها ببعضها ببعض وأشكالها ، ذكر أن التصوير يؤثر فينا تأثيراً مماثلاً لتأثير الأشياء الطبيعية ، ويضاف إلى ذلك الشعور الذي نشعر به بسبب القدرة على محاكاة الطبيعة . وفن العمارية يعتمد

المعقبن على الكتاب أشادوا غالباً ببراعة بيرك وحسن عرضه للفكرة .

ونُسب إلى هذا الكتاب بعد ذلك عدة تأثيرات في تاريخ الفن بريطانيا ، فقبل إن ما قاله بيرك عن « الجليل » هو الذي حث المصورين البريطانيين على رسم لوحات تتصف « بالجلال » ، ولهذا اختاروا موضوعات الرعب ، كما اختاروا الألوان الداكنة والوجوه المتجهمة ، أو قنع بعضهم برسم لوحات ضخمة ، إذ ظن أن ضخامة الصورة وحدها هي الصفة الرئيسية في معنى الجليل عند بيرك .

ويُنسب إلى أثر كتاب بيرك كذلك كل روايات المخاطرات التي كتبها « والتر سكوت » وأقرانه ، والتي اعتمدت على إثارة المشاعر ، بما ترويه عن أحداث البطولة في القرون الوسطى . وقد يبالغ مؤرخون آخرون وينسبون إلى بيرك الخطوط الشعبانية الملتوية التي ظهرت في طراز الأثاث الذي اشتهر به « تشياندل » .

وقبل مضي مدة وجيزة ، تُرجم الكتاب إلى اللغتين : الفرنسية والألمانية . وأشاد بقيمته « دبورو » بفرنسا ، وقال إنه يعد صدق لجميع آرائه التي لم يجهر بها — وإن كان من واجبا أن ننوه بأن الفرنسيين قد عرفوا « الجليل » قبل معرفة الإنجليز له . وهذا يبدو جلياً بعد الاطلاع على كتابات « بوالو » (١٦٣٦ — ١٧١١) ، الذي حاول إحياء الكلمة بعد تضاؤل الاهتمام بها منذ عهد « لوجينوس » .

وفي ألمانيا عرف الكتاب بمجرد مصادره طبعته الإنجليزية الأولى . وشرع « لسنج » في ترجمته ولكنه لم يتمها ، وتأثر بأكثر ما جاء فيه ، وخاصة عن التفرقة بين الفنون . وربما ظهرت أهم آثار لذلك في كتابه : Bemerkungen über Burkes philosophische Untersuchungen (ملاحظات عن بحث بيرك الفلسفي) الذي صدر بعد ستة واحدة من صدور كتاب بيرك .

في تأثيره على سبب مختلف ، وهو مراعاة قوانين الطبيعة والعقل ، باعتبارها مصدر التناسب الذي يجب أن يراعى في فن العمار . ويعد هذا الفن قد حقق غايته ، إذا توافقت شكل العمار مع غرضها . أما في الأدب (وأظنه يقصد الشعر) فتأثيره مختلف عن تأثير كل من الطبيعة والتصوير وفن العمار ، لأنه أقدر من كل هذه الفنون على إثارة مشاعرنا . فلا يلزم أن تحاكي الكلمات الأشياء الطبيعية ، فهل يوجد أصل في الخارج لكلمات مثل : الفضيلة والحرية والشرف ، ومهما حللنا مثل هذه الكلمات ، فإننا لا نصادف أصلها في أي شيء حسي (كما ذهب لوك وأمثاله) . والكلمات تؤثر فينا تأثيرات مختلفة ، اعتماداً على نغمتها ، واعتماداً على الصورة ، أو صورة الشيء كما توحى به نغمة الكلمة ، بالإضافة إلى انفعال الروح من وقع النغمة والصورة معاً . ولا يلزم كما ذكرنا أن تكون الصورة مماثلة لشيء طبيعي رأيناه ، لأن الصورة التي يعتمد عليها الأدب من صنع الخيال . ونحن نتأثر بها عادة ، قبل أن نترجمها إلى معانيها في الخارج . وحتى إذا نجحنا في تحقيق ذلك فإننا سنشعر بمدى خصب الكلمات بالقياس إلى الصور التي تدركها ، كما أن الكلمات قد تتناول عدة موضوعات لا نظير لها في الواقع الخارجي إطلاقاً .

وهكذا نكون قد انتهينا من العرض . ولا يصح القول بأن الكتاب لم يلق نجاحاً مناسباً . على أساس أن شهرة بيرك الحقيقية قد اعتمدت على معتقداته السياسية . فقد طبع الكتاب في حياة بيرك عشر مرات ، واحتفى به أكثر النقاد . وبرغم وجود تشابه كبير بين بعض أفكاره وأفكار بعض السابقين له من الإنجليز ، من أمثال « هانتسون » . و « أديسون » ، و « جبرار » و « كيمز » . وغيرهم . وإشارتهم في بعض الأحيان إلى نفس التفرقة بين « الجليل » و « الجميل » التي اتبعها بيرك مع اختلافات طفيفة ، قد تكون لفظية ، إلا أن

وفي كتابه المعروف « لاووكون » ، وترجم الكتاب إلى الألمانية سنة ١٧٧٣ ، بعد إشادة هرذر بقيمته .

ومن الناحية الفلسفية ، قد تعد عناية « كانط » بهذا الكتاب هي سبب شهرته العالمية بعد ذلك . ومن المعتقد أنه لم يطلع على ترجمة الكتاب الكاملة عندما وضع أول كتاب له في علم الجمال سنة ١٧٦٧ ويدعى « ملاحظات عن شعورنا بالجميل والجميل » Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. ولعله لم يطلع على غير الخلاصة التي كتبها الفيلسوف الألماني « مندلسون » ، وفي هذا الكتاب لم يرد ذكر بيرك .

وعندما كتب بعد ذلك كتابه الشهير « نقد الحكم » ١٧٩٠ ، أشاد بيرك ، غير أنه لم يتأثر بفكرة الكتاب ، كما قد يقال أحيانا . فمن المستبعد أن يؤيد « كانط » نظرة بيرك الحسية إلى الجمال . ولهذا يصح القول بأنه قد استفاد من الوقائع التجريبية التي ذكرها بيرك ولكنه أعاد تفسيرها مرة أخرى تفسيراً يتوافق مع نظريته الفلسفية . وفي مناقشته لفكرة الجليل ، تعتمد تصحيح ما سبق لبيرك قوله عن الربط بين الجليل ومشاعر الخوف ، وذكر أننا إذا قلنا إن الطبيعة تتميز بجلالها ، وإنها مصدر خوف ، فإن هذا لا يعنى بأن كل شيء مخيف ينبغي أن يتصف بالجلال . ومن الواجب أن نراعى أن من يشعر بالخوف لن يستطيع إدراك الجليل . فأهم شرط لمن يقرر الحكم على أى شيء بأنه جليل هو شعوره بالطمأنينة . ونحن نصف الأشياء بأنها جلييلة ، عندما تسمو بقوة الروح إلى مرتبة تجعلها تشعر بشجاعة في مواجهة ما يظهر في الطبيعة من رهبة . ونحن عندما نرى الطبيعة شيئاً يفوق القياس ، ونرى ملكاتنا عاجزة عن إدراك شتى نواحيها ، فإننا نشعر بحدودنا ، إلا أننا إلى جانب هذا نشعر إذا تأملنا أنفسنا وفقاً لمعايير غير حسية بوجود شيء لا متناه في أعماقنا ،

ومن ثم نعتقد في نفوقنا على الطبيعة حتى برغم تغذر قياسها . وقصارى القول أن الطبيعة تسمى بجلييلة ، لأن الجليل يسمو بالخيال إلى مرتبة يدرك فيها العقل سمو منزلته حتى تجاه الطبيعة .

وإلى جانب اعتراض « كانط » ذكرت عسدة اعتراضات أهمها كان خاصاً بالمعاني التي حددها بيرك للمصطلحين : « جليل » و « جميل » فقد قيل أننا بعد قراءة ما كتب عن الجميل نشعر أن بيرك كان يقصد شيئاً آخر هو « اللطيف » pretty . فصفت الضالة والنعومة والركة وغيرها ، تتوافر بالفعل في اللطيف ، ولكن ليس ثمة ما يحول دون إتصاف الجميل بالفعامة ، أو حتى بالخشونة . والجليل قد بدا في كلام بيرك كذلك مرادفاً للمرعب أو المهول أو الرائع . ولكن الجلال في الحقيقة شيء آخر غير هذه الصفات . إنه صفة لا يصح اعتبارها مقابلة للجميل ، فلعلها تمثل الجمال في صورة أسمى وأعمق . فهذا الانفصال بين الجميل والجليل ، واعتبارهما متباينين قد يدل على إيمان بيرك بوجود أرسقراطية في الفن والجمال ، كما هي الحال في عالم السياسة . وقد رأينا أنه كان من المعجبين ببطقة الأعيان ، ومن الحريصين على إبقاء الفوارق بين الطبقات . فلعل هذا التمسك للطبقية قد انعكس على رأيه في الاختلاف بين الجليل والجميل . وربما كان المركز روكينجهام ، الذي أعجب به هو الذي أوحى له بفكرة الجليل !

مختارات من الكتاب :

في تعريف التذوق - من الكتاب الأول

المصطلح « ذوق » مثل كل المصطلحات المجازية ، لا يتميز بأية دقة بالغة . فهو لا يساعد على إدراك أكثر من فكرة بعيدة عن البساطة والتحديد في أذهان الناس ، ومن ثم يجيء الاضطراب والغموض . ولا أعرف أى مصطلح آخر يساعد على إصلاح هذه الحالة . فنحن

عندما نُعرِّف شيئاً ، نكون قد حصرنا الطبيعة في حدود تصوراتنا . وغالباً ما تكون هذه التصورات قائمة على غير أساس ، أو قد نقلناها عن الآخرين مجرد ثقة ، أو تكونت بعد نظرة محدودة وجزئية لموضوع بحثنا ، بدلاً من أن تمتد بحيث تشمل كل ما وعته الطبيعة ، وفقاً لطابعها الذي تتبعه في الجمع بين الأشياء . هذا يعنى أننا مقيّدون في بحثنا بقواعد صارمة ، وأننا خاضعون لها .

وقد يكون المصطلح دقيقاً إلى أبعد حد ، إلا أنه لا يعرفنا حقيقة الشيء المطلوب تحديد معناه إلا في أضيق نطاق . غير أنه مهما كانت مزايا التعريف ، فلا شك أن التعريف الحق يجيء في ترتيب الخطوات في نهاية بحثنا وليس في أوله ، فن الواجب اعتباره نتيجة له . والتنويه ضرورى بأن سبل البحث ، وسبل المعرفة ، قد تختلف أحياناً اختلافاً لا شك فيه . إلا أننا من ناحيتي أرى أن أفضل منهج للمعرفة هو الذى يقرب كثيراً من منهج البحث . فهو بدلاً من أن يقتصر على التزام قليل من الحقائق العقيمة الجذباء ، سيتجه إلى الأصل الذى بعث منه ، ومن ثم سيعرف القارئ — إن كان قد اعترف بقيمة الاكتشاف — كيف تم ، والسبل التى اتبعها المؤلف عندما اهتدى إليه .

على أننا لإنهاء لكل ادعاء ومغالطة ، لا أعنى بكلمة « ذوق » أكثر من ملكة العقل ، أو ملكاته التى تتأثر بالفنون الرفيعة ، أو التى تقرر أحكاماً خاصة بالأعمال التى ينجزها الخيال . إن هذا — فيما أعتقد — هو معنى الكلمة بوجه عام للغاية . وهو لا يرتبط بأية نظرية معينة إلا في حدود ضيقة . وما أرمى إليه في هذا البحث هو محاولة الاهتداء إلى أسس يقينية راسخة عن كيفية تأثير الخيال بحيث يمكن الاعتماد عليها للوصول

إلى براهين مقنعة . وفى ظنى أن هناك مثل هذه الأسس الخاصة بالتدقيق ، مهما بدت متناقضة في نظر الذين يتوهمون من مجرد نظرة سطحية بأن فداحة الاختلاف في الذوق من حيث النوع والدرجة ، تُصعب الإهتداء إلى أى أساس محدد .

والملكات الطبيعية في الإنسان — التى أعرفها — والتي يتعامل بوساطتها مع الأشياء الخارجية هي : الحواس والخيال والحكم . وفيما يتعلق بالحس ، فنحن نفترض ومن واجبنا أن نفترض ، أنه ما دامت خصائص الأعضاء الحسية واحدة عند كل الناس ، أو تكاد تكون واحدة ، فلذا ثمة تماثل بينهم في طريقة إدراك الأشياء الخارجية ، وإن وجد اختلاف فهو ضئيل لا يكاد يذكر . فنحن نقر بأن ما يظهر ضوءاً لأحد العيون ، يبدو ضوءاً في نظر العين الأخرى ، وأن الشيء المظلم أو المرفى نظر أى إنسان ، يبدو كذلك مظلماً ومرفى في نظر الآخرين . ويتأثر إدراكنا للأشياء من حيث ضخامتها وضآلتها وصلابتها ورقفتها ونخونتها ويردونها ، أو شتى خصائصها الطبيعية بمعنى أصبح . ولو سمحنا لأنفسنا بتخيل أن حواس الآخرين تطلعهم على صور مختلفة عن الصور التى نطلع عليها لنمخض عن ذلك تشكك يؤدي إلى عدم جدوى أى استدلال وجاقته ، غير أنه مادام هناك قليل من الريبة في أن الأشياء تلبو في صورة مماثلة عند الجميع ، فمن ثم ينبغى أن لا يعترض على القول بأن ما يشعر به أى إنسان من لذة أو ألم ، لا يختلف عن نفس المشاعر التى يشعر بها الآخرون ، مادام الجميع يتأثرون بطريقة طبيعية ، واعتماداً على ملكاتهم وحدها . فلو أنكرنا ذلك لوجب علينا أن نتصور بأن العلة الواحدة وهى تعمل بنفس الطريقة ، وتؤثر في أشياء من نوع

واحد ستؤدي إلى نتائج مختلفة . وهذه فكرة حمقاء ولا جدال . ولنبحث في البداية هذه المسألة على ضوء ما يحدث في الذوق . هناك اتفاق بين الجميع على اعتبار الخل حمضى المذاق والعسل حلواً ، والصبر مرّاً ، وكما يجمعون على هذه الخصائص في هذه الأشياء فانهم لا يختلفون إطلاقاً في تحديد أثرها من ناحية لثارتها للذة والألم . فهم يقررون بأن الشيء الحلو لذيد . كما يقررون بنفورهم من طعم الشيء المر أو الحمضى . هذا يعنى أنه لا اختلاف بينهم في المشاعر . ومما يؤكد ذلك اتفاق الجميع على المجازات المأخوذة عن عالم الذوق . فهناك اتفاق على وصف بعض التعبيرات بأنها لاذعة ، أو على القول بمرارة الفراق أو الهجر . ولا يختلف اثنان في فهم مثل هذه العبارات المجازية . كما لا يختلفون كذلك في وصف أحد الناس بأنه لذيد . أو وصف التعبير الموفق ، بأنه تعبّر حلو . ويُعترف بأن العادة وبعض أسباب أخرى قد أدت إلى حدوث عدة انحرافات عن اللذة الطبيعية : أو الألم الطبيعى المترتب على الذوق في صورته الفطرية ، على أنه من المستطاع دائماً التفرقة بين الفطرى والمكتسب : فهناك من يفضلون طعم الطبايق على طعم السكر . وطعم الخل على طعم اللبن . إلا أن هذا لا يؤدي إلى أى اضطراب في فهم معنى الذوق ، ما داموا يدركون أن طعم الطبايق أو الخل ليس حلواً ، وأنهم قد استساغوا طعمه بحكم العادة وحدها . وفي استطاعتنا أن نناقش أمثال هؤلاء الناس عن الذوق مناقشة دقيقة للغاية . فهل وُجد إنسان يعتقد بوجود تماثل بين طعم الطبايق وطعم السكر ؟ أو لا يستطيع التفرقة بين اللبن والخل ؟ أو يدعى بأن طعم الطبايق والخل حلو ، وطعم اللبن مر . وطعم السكر حمضى المذاق ؟ إننا لو صادفنا مثل هذا الإنسان ، لقلنا على الفور بوجود خلل وظيفى عنده : ولاعتقدنا في وجود علة في ذوقه . فنحن لا نناقش

أمثال هؤلاء الناس في مسائل الذوق ، كما لا نناقش المسائل الرياضية مع أولئك الذين ينكرون أولياتها وبديهياتها . فنحن لا نصف هؤلاء الناس بأنهم أخطأوا في تقديراتهم أو أحكامهم ، بل نصفهم بالجنون . ووجود أية استثناءات في هذه الناحية لن يدعونا إلى إنكار القاعدة العامة . أو القول بوجود أسس مختلفة خاصة بالقواعد الرياضية أو مذاق الأشياء . فإذا قيل بأنه لا اختلاف في مسألة الذوق . وأن أحداً لا يستطيع التكهن بمدى تأثير أى إنسان بطعم أى شيء معين من حيث اللذة أو النفور . قلنا بأننا نقر مثل هذا الرأى ، إلا أننا نستطيع أن نحدد بطريقة واضحة . إلى أبعد حد . الأشياء التى تعد باعثة للسرور في ذاتها . أو منفرة في ذاتها . فإذا قلنا بعد ذلك إن شخصاً ما قد انخرف أو شذ عن هذه القاعدة ، لوجب علينا معرفة العادات والأهواء والعلل التى دفعته إلى هذا الشذوذ . ومنها ندرك أسباب اختلافه عن الآخرين .

في المحاكاة

الجزء السادس عشر من الكتاب الأول

وثانى غريزة إجتماعية هى المحاكاة ، أو بمعنى أصح الولوج بالمحاكاة ، والشعور بالسرور نتيجة لذلك . وتنبعث هذه الغريزة من غس العلة التى بُعث منها التعاطف . والتعاطف بحثنا على الاهتمام بكل ما يفعله الآخرون ، ومن ثم نشعر بالسرور عند المحاكاة ، وكل ما يمت بصلة إليها ، بغير تدخل من ملكاتنا الاستدلالية . والشعور بالمحاكاة يعتمد على فطرتنا وحدها التى خلقتها العناية الإلهية بطريقة تساعدنا على العثور على السرور أو الغبطة بمجرد رجوعنا إلى طبيعة الشيء . ووفقاً لمقاصدنا . ونحن نتعلم كل شيء من المحاكاة أكثر من تعلمنا بوساطة الإدراك . وما نتعلمه باتباع هذه الطريقة أشد وقعاً

في أنفسنا ، وأعظم إثارة للسرور في أفندتنا فبواسطته
تتكون طبائنا ومعتقداتنا ، بل وحياتنا ، فالمحاكاة
من أقوى دعائم تماسك المجتمع . فهي وسيلة غير
خاضعة للإرغام ، يتقبلها الجميع عن طيب خاطر ،
ويتبادلون بواسطتها معتقداتهم . ويعتمد على المحاكاة
فن التصوير وكثير من الفنون المستحبة . ومن هنا
جاء تأثيره . وسأحاول هنا وضع قاعدة تبين لنا في
صورة مؤكدة إلى حد بعيد . متى نعزو تأثير الفنون
إلى المحاكاة وسرورنا بتقدير مهارة المقلد . ومتى
ننسب إعجابنا إلى التعاطف ، أو إلى سبب متصل به .
عندما لا يكون موضوع الشعر أو التصوير من
الموضوعات التي لا نرغب مشاهدتها في الواقع . فإنني
على يقين من إرجاع تأثيره إلى القدرة على المحاكاة ،
وليس إلى أى سبب نابع من الشيء أو الموضوع في
ذاته . وهذا ما يحدث عندما يختار موضوع فني من
الموضوعات التي يسميها المصورون « طبيعة صامتة » .
وفيها يظهر كوخ . أو مكان وضع ، أو أوان من
المستخدمة في الطهي . ونشعر بالسرور لمشاهدتها .
إلا أنه عندما يكون موضوع الصورة أو القصيدة
الشعرية من الموضوعات التي نسعى لمشاهدتها لو كانت
واقعية . فإنها تؤثر فينا في ذاتها وليس بتأثير المحاكاة ،
وبغير نظر لبراعة الفنان في محاكاته . ولقد تحدث
أرسطو ملياً وبرسوخ عن أهمية المحاكاة في كتابه
« بوليكا » . مما يقلل من ضرورة أى حديث بعد
ذلك في هذا الموضوع .

كيف يصبح الألم مصدر سرور

القسم السادس من الكتاب الرابع

شاعت العناية الإلهية أن تعود علينا الراحة والفراغ
— مهما أشبعنا رغبتنا في الكسل والراخي — بالكثير
من القلق والمتاعب . إذ يتسبب من جراء ذلك خلل
قد يدفعنا إلى القيام بعمل أو جهد ما باعتباره شيئاً

مرغوباً . لكي نمضي حياتنا على أفضل حال ، لأن
الراحة بطبيعتها تسبب ترهل جميع أجزاء الجسم .
وتعطل بعض هذه الأجزاء عن أداء وظيفتها . كما
تقلل من نشاط الأجهزة المختلفة وتعوقها عن القيام
بالإفرازات الضرورية . وفي نفس الوقت تتوتر
الأعصاب . وتتعرض إلى أشع أنواع التشنج ، وهو
ما لا يحدث عندما تقوى أو تكون في أفضل أحوالها .
ومن نتائج النظرة الكئيبة التي ننظر بها إلى الحياة بسبب
استغراق الجسم في الراحة : الشعور السوداوى
(الملائكوليا) واليأس وخور العزيمة . وأفضل علاج
لكل هذه البلايا . هو القيام بأى جهد ، لأن العمل
يساعد على الكد والتغلب على الصعوبات . لأنه يسهل
قدرة العضلات على الحركة والانقباض والانبساط .
والعمل في هذه الناحية شبيه بالألم . الذي يسبب أيضاً
توتراً وانقباضاً . ولا يختلف عنه إلا في الدرجة .
والعمل ليس ضرورياً لتنشيط الأجزاء العضلية من
الجسم فحسب ، بل هو ضرورى كذلك للأعضاء
الأكثر رقة ودقة . التي يعتمد عليها الخيال في عمله ،
وربما ملكات عقلية أخرى . ومن المحتمل أن تعتمد
المشاعر — أو أوطى جوانب الروح كما يقال — بل
والفهم كذلك . على بعض أجزاء مادية من الجسم في عملها ،
برغم تعذر تقرير ماهيتها ووضعها . ويبدو هذا التأثير
جلياً . لأن أى إجهاد طويل للقوى العقلية يؤدي إلى
حدوث حمول وكلل ملحوظين في الجسم كله . ومن
ناحية ثانية . يُضعف الألم أو أى إجهاد جسماني
ملكات العقل . بل وقد يقضى عليها في بعض الأحيان .
ولهذا وجب تدريب الأجزاء العضلية في الجسم وإلا
أصيبت بالحمول . أو بأية علة من العلل . كذلك الحال
بالنسبة للأجزاء الدقيقة التي نوهنا عنها . إذ يلزم
أن تهتز وأن تثار حتى تقوم بمهامها على أفضل
وجه .

كيف تؤثر الكلمات في المشاعر

من القسم السابع من الكتاب الخامس

لقد عرفنا من التجربة تميز البلاغة والشعر على أى فن آخر من حيث عمق تأثيرهما ، وربما زاد هذا الأثر أحياناً على تأثير الطبيعة ذاتها . وقد يرجع ذلك أساساً إلى ثلاثة أسباب : أولاً : أننا نشارك في مشاعر الآخرين مشاركة تفوق العادة ، ونستثار بسهولة ، ونشعر بالتعاطف بمجرد أية إشارة تبدر منهم . وليس هناك إشارة أقدر من الكلمات في التعبير عن أحوال كل المشاعر . فبوساطة الكلمات لا ينقل الشخص إليك موضوعاً معيناً فحسب ، بل ينقل إليك كذلك حالة تأثره به . ولا جدال في أن تأثير أغلب الأشياء على المشاعر قد يرجع إلى معتقداتنا الخاصة بها ، أكثر من رجوعه إلى الأشياء ذاتها . وتعتمد معتقداتنا كثيراً على آراء الآخرين ، وأغلبها يُنقل بوساطة الكلمات وحدها . ثانياً : هناك أشياء كثيرة ذات طابع شديد التأثير على المشاعر ، ينلر حلولها في الواقع ، وإن كانت الكلمات التي تمثلها كثيراً ما تطرق أسماعنا ، دون أن يكون البعض قد رأى الأشياء التي تمثلها إلا في صورة عابرة ، وربما لا يكون البعض الآخر قد صادفها في الواقع إطلاقاً ، وإن كانت عظمة التأثير برغم ذلك ، مثل الحرب والموت والتمحط ، وفضلاً عن ذلك ، هناك أفكار لم يدركها أى إنسان إلا في صورة كلمات مثل الله والملائكة والشياطين والجنة والنار . ومع هذا فإن هذه الكلمات وقعاً شديداً على المشاعر . ثالثاً : الكلمات تساعدنا على الجمع بين أشياء لا نستطيع أن نجتمع بينها باتباع أية وسيلة أخرى . والقدرة على الجمع تمكنتنا من بعث الحياة في أى موضوع أو من زيادة حيويته . وفي التصوير نستطيع أن نختار أى شكل يروقنا إلا أننا لن نستطيع أن نضفي عليه أية لمسات تزيده حيوية . مثل التي تضيفه عليه

الكلمات ؛ فأنت إذا أردت تصوير ملاك لن تفعل شيئاً أكثر من رسم غلام جميل مُجنح ، ولكن هل يستطيع فن التصوير أن يضاهي الشعر في التعبير عن معنى سام باستخدام كلمتين فقط ككلمتي « ملائكة الرحمة » وبحق عند استماعي إلى هاتين الكلمتين لا أتصور معنى واضحاً ، إلا أن هذه الكلمات تؤثر في الروح أكثر من تأثير الصورة الحسية . ولو أمكن رسم صورة أحد القديسين وهو يُجَرّ إلى المذبح ثم يقتل ، لكان لها وقع عظيم في النفس . إلا أن هذا المشهد يتضمن بعض مواقف هائلة . لا يمكن تصويرها إطلاقاً .

... وفي الشعر تظهر عادة أفكار لا يمكن الإفصاح عنها بغير الكلمات : أو بوساطة تجميع كلمات معينة في صورة أخاذة تفوق كل تصور — وإن كان تسميتها أفكاراً لا يتميز بالدقة : لأنها لا تقدم صوراً واضحة للعقل . وربما بدا لنا من العسير إدراك كيف تثير الكلمات المشاعر المتصلة بأى أشياء في الواقع دون قيامها بتصوير هذه الأشياء بوضوح . وقد بدا هذا غريباً في نظرنا لأننا لا نفرق تفرقة كافية في فهمنا للغة بين التعبير الواضح والتعبير المؤثر . لأنهما غالباً يختلطان بعضهما ببعض . وإن كما في الواقع مختلفين اختلافاً بيناً . فالتعبير الواضح يخص الفهم . أما التعبير المؤثر فينبغ المشاعر . والتعبير الواضح يصف الشيء كما هو . أما الآخر فإنه يصف الشيء كما نشعر به . وكما تؤثر أية برة صوتية جياشة بالعاطفة . أو سحنة مشيرة للمشاعر . أو إنماء فياضة بالتأثير . دون نظر إلى الشيء ذاته . كذلك توجد كلمات واستعارات وكنائبات متخصصة في إثارة المشاعر . فهي تثيرنا وتحركنا أكثر من الكلمات التي تساعد على توضيح الموضوع . لأننا نتأثر بالتأثير التعاطفي أكثر من تأثرنا بصور الأشياء

الواضحة . والحق أن أى وصف يعتمد على الكلمات ، كثيراً ما لا يكون دقيقاً بمعنى الكلمة ، لأنه يتقل فكرة باهتة وغير كافية عن الشيء الذى يوصف ، حتى أنه قد لا يكون له أى أثر على الإطلاق ، إذا لم يستعن المتحدث ببعض العبارات التى لها وقع قوى فى النفس فالكلمات عندما تنقل المشاعر بوساطة الوسائل التى ذكرناها من قبل تُعوض عن ضعفها فى النواحي الأخرى . وينبغى ملاحظة أن أكثر العبارات المصقولة ، التى كثيراً ما تمتدح لشدة وضوحها وصفائها تُعد ضعيفة الأثر . واللغة الفرنسية

تتميز بهذه الميزة وبهذا العيب معاً . بينما تتناثر لغات الشرق . وبوجه عام لغات أكثر الشعوب المتخلفة بقدرتها التعبيرية الفائقة . وهذا يبدو منطقياً إلى أبعد حد . لأن الشعوب غير المتحضرة ترى الأشياء على سجيها . ولا تنظر إليها نظرة نقدية ، ومن ثم فإنها تتأثر بالأشياء ، وترتب على ذلك قدرتها على التعبير عن مشاعرها بصورة تتميز بحراريتها وشدة شاعريتها . والمشاعر إذا أحسن نقائها . تحدث أثراً . بغير أن تظهر فى صورة واضحة . وغالباً دون أية إشارة إلى الشيء الذى أثارها فى الأصل .



دون كيجوتة لسرفنتس

بمستلم

الدكتور عبد العزيز الزهراني

أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

حياة المؤلف

ولد الكاتب الأسباني ميغيل دي سرفنتس صافيدرا مؤلف الرواية المشهورة «السيد العبقري دون كيجوتة دي لامنشا» في قلعة هنارس - على أرجح الأقوال - من ولاية قشتالة بأسبانيا في عام ١٥٤٧ . وهو الابن الرابع من سبعة أبناء رزقهم أبوه رودريجو دي سرفنتس وكان أبوه يزاول مهنة الطب . وهي مهنة كانت وقتذاك لا تدر على أصحابها إلا القليل . وكان مضطراً في سبيل العيش لأن ينتقل من بلد إلى آخر . لذلك لم يتح لابنه ميغيل أن يتلقى دراسة جامعية منظمة . على حبه للمعرفة وشغفه بالقراءة وميله إلى الشعر والأدب . وإنما هي دراسات متقطعة في معاهد مختلفة بين إشبيلية وملريد وسلمنقة . ولقد صار فيما بعد منافسو سرفنتس وحساده يلمزونه بنقص في التعليم وأنه لا يحمل شهادة عالية . ولكنه عوض هذا بمطالعاته الخاصة وصبره على التحصيل الشخصي حتى استوعب ثقافة عصره استيعاباً حسناً .

وفي سنة ١٥٦٨ التحق بخدمة الكاردينال أكوفيفا الرسول البابوي في البلاط الأسباني ، وذهب معه إلى إيطاليا ، حيث عاش فترة في روما وفي غيرها من المدن

الإيطالية ، وكان لهذه الرحلة أثرها في توسيع ثقافته وزيادة تجاربه . لما كانت تتمتع به إيطاليا من حرية اجتماعية وازدهار ثقافي بدأ منذ عصر النهضة الأوربية الأولى وتمثل في دانتى وبوكاشيو وبترارك .

ولكن سرفنتس ضاق بحياة الخدمة ووجد أنها لا ترضى طموحه . فتطلع إلى حياة الجندية والتحق بالجيش وشارك في المعركة البحرية لبانتو التي دارت في السابع من أكتوبر سنة ١٥٧١ بين الأسطول العثماني وبين أسطول مشترك من أسبانيا ومن إمارة البندقية ، نتيجة لحلف عقده بينهما البابا بيو الخامس لمقاومة سلطان العثمانيين . وجرح سرفنتس في هذه المعركة ، التي هزم فيها العثمانيون . وتعطلت ذراعه اليسرى . وكان سرفنتس ينتخر بمشاهدة هذه المعركة ومساهمته فيها . وقد وصفها بقوله «لأنها أزالَت عن عيون العالم الغشاوة التي جعلتهم يعتقدون أن الأتراك لا يمكن أن يهزموا في البحر» . وحمل سرفنتس بعد المعركة إلى إيطاليا حيث عولج من جراحه . ولكن يده اليسرى لم تشف . وظلت عاجزة عن العمل طول حياته . وإن لم تقطع . ومع ذلك فقد عاد إلى الأسطول فترة أخرى .

ثم قرر العودة إلى أسبانيا ، وحمل في جيبه كثيراً من خطابات التوصية ليمهد بها لنفسه في وطنه . ولكن السفينة التي ركبها وقعت في أسر القراصنة الأتراك : أو لم يعملون لحسابهم ، وذلك في سنة ١٥٧٥ . فقادوا سرفنتس إلى مدينة الجزائر ، واعتقلوه هنالك انتظاراً للفدية التي بالغوا في تقديرها . اعتقاداً منهم أنه ذو مكانة بسبب ما يحمله من خطابات التوصية . فكان مصدر بلائه ما حسبه مصدر سعادته ! وقد قضى عليه أن يبقى في قبضة أسريه نحواً من خمس سنوات ، حتى أتيح لجمعية دينية مسيحية أن تلغ فديته بعد إذ أوشك أسروه أن يحملوه إلى القسطنطينية . ولقي سرفنتس في الأسر كثيراً من الشدائد ولكنه لم يضعف أو يستذل . بل حاول الفرار عدة مرات ودبر خططاً لغيره من الأسرى كي يفرّوا بآت كلها بالفشل ، وكادت تعرضه للقتل المحقق ، لولا إكبار بجانبيه لصراحتهم وشجاعتهم .

وعاد إلى أسبانيا في سنة ١٥٨٠ وكله أمل في أن يجد في وطنه منصباً يتفق وبلاءه في معركة لبانتو وبلواه في أسر الجزائر . ولكنه لم يظفر بشيء ذي بال . وشرع يعتمد على قلمه فألف عدداً من المسرحيات والقصص . ولكن كسبه من قلمه كان ضئيلاً بحيث رضى أخيراً أن يشتغل محصلاً يتولى باسم الدولة جمع ما يحتاج إليه الأسطول الإسباني — الأرمادا — من مواد القوي ، وهو الأسطول الذي هزم فيما بعد أمام الأسطول الإنجليزي الهزيمة المشهورة . وذهب إلى إشبيلية وكثير من مدن الأندلس — جنوب أسبانيا — للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك فإن هذه الوظيفة الحاملة زجت به إلى السجن في إشبيلية مرتين . في سنة ١٥٩٧ و ١٦٠٢ حيث آتاهم بتبديد أموال الدولة نتيجة لإهماله وسوء تصرفه . ويقال إن موضوع قصته الخالدة دون كيخوته ، قد خطر له وهو في سجن إشبيلية .

ثم أعفى سرفنتس من وظيفته ، وذهب إلى بلد الوليد — عاصمة أسبانيا وقتذاك — ليدافع عن نصراته ويرى نفسه : فلاحه السجن مرة ثالثة في سنة ١٦٠٥ لقضية قتل فيها أحد النبلاء . صادف أن كان مقتله أمام منزل يسكنه سرفنتس . ولم يلبث في السجن طويلاً في هذه أو في المرتين السابقتين .

وأثناء رحلته إلى بلد الوليد وقع عقداً بنشر قصته دون كيخوته . وصدر القسم الأول منها مطبوعاً في مدريد سنة ١٦٠٥ .

ولم تسند إلى سرفنتس وظائف حكومية جديدة . وإنما عاش مما يقدمه إليه ناشرو كتبه . وما يدفعه إليه أصحاب الفرق التمثيلية من أجر لمسرحياته . ولم تسجل في حياته أحداث كبرى . وقد تزوج سرفنتس من كاتالينا دي بلاثيوس سنة ١٥٨٤ ، وهي على شيء من ثراء وكانت تصغره بثمانية عشر عاماً .

وتوفي في مدريد وبها دفن في الثالث والعشرين من أبريل سنة ١٦١٦ ، وهي السنة التي توفي فيها شكسبير .

أعماله الأدبية

عاش سرفنتس في أزهى عصور الأدب الأسباني حيث تعددت فنون ذلك الأدب وتنوعت أساليبه ، وآتى عصر النهضة الأوروبية السابق عليه ثماره . فعرف المثقفون الأسبان أمهات الآثار اليونانية الرومانية القديمة وعرفوا ترجمات كثيرة عن اللغة العربية . واتصلوا اتصالاً وثيقاً بالإنتاج الأدبي لإيطاليا . ولا غرو ، فقد كانت أجزاء من إيطاليا تخضع للتاج الأسباني .

ازدهر المسرح ازدهاراً . وشغف الناس به ، وأنشئت الفرق المتعددة . وكثر الشعراء وانفتحت للشعر على اختلاف أنواعه آفاق جديدة . واتخذت القصة لها مكاناً في إنتاج العصر . وكانت قصص الفروسية . والقصص الرعوى . وقصص البكارسا أي قصص

المحتالين ، مما غمرت به المطابع الأسواق . واحتفل الناس بأنواع من المنظومات الشعبية أخرجتها المطابع في مجموعات تحمل اسم الرومانسرو ، وهو نظم بسيط يسرد أحداثاً تستوحى الأساطير أو الوقائع التاريخية ، ويجتهد المتقنون في محاكاته والسير على أساليبه . هذا فاعلاً عن النشاط الثقافي في مجالات أخرى كاللغة والتاريخ والعلوم .

وقد شارك سرفنتس في كثير من هذه الفنون ، وكتب في أكثر من نوع أدبي ، وعالج النظم والنثر . وقد بدأ بحياته الأدبية بنظم الشعر منذ كان طالباً ، وحفظت له بعض القصائد في مجموعات الشعر الأسباني كما ضمن عدداً منها كتبه النثرية وتمثيلية . وله منظومة طويلة في ديوان عنوانه « رحلة في البرانس » ينتقد فيها معاصريه من الشعراء ويحاكي منظومات إيطالية مشابهة ولكن شعره كان متوسط الجودة ، وقد أدرك بنفسه ذلك ، وشكا من أن السماء تضن عليه بموهبة الشعر .

وكذلك ألف عدداً من المسرحيات ، ضاع بعضها وبقي لنا منها عشر ، ولكنه في هذا الميدان أيضاً لم يبلغ مبلغ عملاق المسرح الأسباني لوبي دي فيجا . الذي وصفه سرفنتس بأنه إحدى خوارق الطبيعة . وكان معاصراً له .

أما موهبة سرفنتس فقد واثته في النثر ، وكانت روايته النثرية « دون كيشوته » أثراً رائعاً كتب لصاحبه الخلود ، وجعله في الصف الأول من عظماء الكتاب ، لا في أسبانيا وحدها ، بل في العالم كله . وقبل أن نتحدث عن هذه الرواية نشير بشيء من تفصيل إلى أهم أعماله الأخرى التي وصلت إلينا .

أولى الروايات التي نشرت لسرفنتس ، وقد طبعت في سنة ١٥٨٥ هي لاجالايا . وهي قصة من الصنف الرعوى تلور حول حب يضمه لجالايا هذه اثنان من الرعاة ينظران فيها الشعر وينشدان الأناشيد ، ويستمعان من رفاقهما قصصاً عن الحب بين الرعاة والراعات ،

وغدر أولئك وموت هؤلاء ، ويتناقشون جميعاً في قضايا الحب وما فيه من خير وشر ، ويزوران أحد الرهبان المنقطعين حيث يقص عليهم حبه في مدينة نابولي وبأسه والتجاءه إلى الرهبة . إلى أشباه ذلك من أقاصيص تمتاز بالمبالغة ، ويصحبها وصف طويل للطبيعة وغناء بالمثالية ونظم للشعر . وميزة الرواية أن فيها إشارات إلى معاصري سرفنتس ، وفيها أضواء على حياة سرفنتس الشخصية وبعض تجاربه في الحب .

وإذا كانت هذه أول قصصه فأخرها - وقد صدرت في مدريد سنة ١٦١٧ بعيد وفاته - تحمل عنوان « أعمال برسيلوس وسيجسمندا » وهما فتى وفاتة متحابان ، وهما من أبناء الملوك ، يتظاهران بأنهما أخ وأخته مجوبان أوربا من شمالها إلى جنوبها ، ثم يصلان إلى إيطاليا حيث يتم زواجهما . وهي قصة من النوع الذي ينسب إلى بيزنطة ، والذي يشتمل على أوصاف البلاد وسكانها ، ويتضمن قصصاً استطرادية كثيرة . وقد تضمنت القصة أيضاً بعض ذكريات سرفنتس وظهر فيها أثر قراءاته المتعددة .

وله في مجال القصة مجموعة من القصص القصيرة جعل عنوانها « قصص للعبرة » تتراوح بين الواقعية والخيالية ، منها ما هو اقتباس ومنها ما هو اختراع ، ويتجلى في بعضها تأثير الأدب الإيطالي . وقد اشتهرت من بينها قصة « العجيرة » التي تحمل نفحة من عبقرية سرفنتس . وقد صدرت هذه المجموعة في مايو سنة ١٦١٣ فأكدت موهبة سرفنتس في فن القصة ، حتى جاز له أن يقول « إنني أول من كتب القصة في اللغة القشتالية » .

أما عن نشاطه في التأليف المسرحي ، وكان سرفنتس شديد الشغف بالمسرح ، فقد وصل إلينا من آثاره عشر مسرحيات - كما ذكرنا - مثل فيها كل الاتجاهات التي عرفها المسرح الأسباني في عصره : فن مسرحية

تاريخية نموذجها «نومانسيا» وأخرى تتصل بالفروسية نموذجها «منزل الغيرة» وثالثة دينية نموذجها «القواد السعيد» ورابعة تتصل بحياة المسيحيين والمسلمين نماذجها «السلطانة العظيمة» ومسرحيتان عن الجزائر ، يتعرض في إحدهما لحياة الأسرى ومحاولاتهم الفرار وغرامياتهم كما تعرض لحياة المسلمين . وهي أشبه بمنظر متلاحقة لا يرتبط بعضها ببعض ، ولكنها تعبر عن كثير من ذكريات سرفنتس حين كان في أسر الجزائر . وله أخيراً مسرحية تعرض لحياة المحتالين «البكريك» .

وبالرغم من هذا النشاط المسرحي الكبير ، وتنوع مسرحياته من ناحية المواضيع والأساليب ، إلا أن مكانة سرفنتس في عالم المسرح الأسباني دون الأئمة بمراحل .

رواية دون كيخوته

ولكن هذه الأعمال كلها تتضاءل أمام أثره الخالد ، وهو رواية «السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» التي أخرج القسم الأول منها - كما ذكرنا - في سنة ١٦٠٥ . وكان قد وعد في آخر ذلك الجزء بإخراج قسم ثانٍ يتابع فيه مغامرات بطله ويصف رحلته إلى مدينة سرقسطه . ولكنه تأخر في إنجاز ما وعد به . وحدث أن أخرج كاتب أسباني معاصر له ، لم يصرح باسمه ، وإنما أطلق على نفسه اسماً مستعاراً هو : ألونسو فرنانديث دى افيانيدا كتاباً في سنة ١٦١٤ يحمل عنواناً «القسم الثاني من السيد العبقري دون كيخوته دى لامنشا» يكمل فيه سيرة الفارس على نمط سرفنتس . وقد تعرض في مقدمته لنقد سرفنتس وأفحش في سبه . وكان وقع ذلك شديداً على سرفنتس فأنجز وعده بعد عشر سنوات ، وأخرج القسم التالي من قصته في سنة ١٦١٥ . وختم قسمه الثاني بوفاة دون كيخوته ليقطع السبيل على المزيفين كما صرح بذلك .

وسنورد خلاصة الرواية ، ثم نحكم بعد ذلك على قيمتها ، ونتلو ذلك بنموذج منها . ولكن يجب أن نذكر

قبل هذا أن سرفنتس ادعى في بعض فصول روايته أنها من تأليف مؤرخ عربي جعل اسمه «سيدى هيبى بنجبل» - عربناه في الرسم إلى سيدى حماده بن الجبلي في ترجمتنا للرواية - وأنه عثر عليها مكتوبة بالعربية ، فأسند إلى أحد الموريسكيين - وهم من أبناء المسلمين الذين بقوا في أسبانيا بعد زوال الحكم العربي وتنصروا - وكان يعرف العربية والأسبانية بترجمة الرواية . ومضى سرفنتس يذكر اسم المؤلف العربي بين حين وآخر أثناء سرد روايته .

وقد اتبع سرفنتس في هذا سنة بعض مؤلفي كتب الفروسية السابقين عليه : ممن كانوا يضيفون إلى مؤرخين قداماء يونانيين أو رومانيين أو عرب أمر تأليف هذه الكتب ليجعلوا لها ما يشبه المستند التاريخي ، وليوهوا القراء بأنها تشتمل على حقائق لا أباطيل ، بالرغم من أن القراء لا يصدقون هذا النسب المدعى .

وفي الحق أن سرفنتس اختلف عن أولئك المؤلفين بأن أحسن استغلال الموضوع ، وجعل من سيدى حماده مؤلفه العربي المزعوم شخصية يستحضرها كثيراً - وخاصة في القسم الثاني - ليعبر عما في نفسه هو من إعجابه بعمله أو استدراكه لبعض أخطائه . بل إن سرفنتس جعل أبطال الرواية يناقشون سيدى حماده في بعض ما كتب ، مما أكسب الموضوع طرافة وإبتكاراً . وليس من شك في أن شهرة الأدب العربي بالسيرة وما ترجم عن اللغة العربية العربية إلى الإسبانية قبل عصر سرفنتس من قصص الحكمة ومن حكايات دينية وغير دينية ، كما أن صلة سرفنتس بالعالم الإسلامي المعاصر له ومعيشته سنوات في الجزائر ، فضلاً عن سعة المؤلفين السابقين ، كان مما رشح لديه سيدى حماده لينسب إليه تأليف سيرة دون كيخوته .

موضوع الرواية وخلاصتها

ثم تذكر ، وهى سائر فى طريقه فرحاً مزهواً ، أن خروجها غير شرعى ، وأنه لكى يصبح فارساً جوالاً ذا حق فى استخدام السلاح ، ينبغي أن ينصب فارساً على يد شيخ من الفرسان معترف به ، حسب ما هو ملون فى كتب الفروسية التى قرأها . ويضطرب لذلك الأمر اضطراباً شديداً . ولكنه يرى عن بعد خانا صغيراً مما ينزل فيه المسافرون ، وسرعان ما تخيله قلعة ذات أسوار ، وتخيل صاحب الخان فارساً عظيماً ، فرجع أمامه ودعاه إلى تنصيبه فارساً : ومضى صاحب الخان فى المهزلة ، فحقق له ما أراد .

ويعود دون كيخوته فرحاً إلى قريته ليحمل معه بعض ما يلزم الفرسان من متاع ، فيلقى فى طريقه فلاحاً يضرب غلاماً له . ويمارس للمرة الأولى حقه فى الفروسية ، ويهدد الفلاح برمح ، ويخلص الصبي المسكين من يده ، ويعصى معتقداً أنه أسدى يداً عظيمة على حين يعود الفلاح إلى غلامه فيزيده تنكيلاً وعذاباً .

ويعود الفارس الجوال إلى منزله على حمار فلاح من أبناء قريته . صادف الفارس طريقاً على الأرض ، بعد معركة ضرب فيها ضرباً مبرحاً على يد تجار استفزهم بجنونه ، ويدخل بيته ، وهو يهنئ هذياً طويلاً ، بكى له صاحباته .

...

ويقر عزمه على الخروج ثانية . ولا يستطيع أن يثبته عن حقه أحد ، لا صاحباته ، ولا صديقه اغلصان له : قيس القرية وحلقها : اللذان أحرقا مكتبته أثناء غيابه ، مقدرين أنها مصدر جنونه . بل إن الفارس يستطيع خلال إقامته القصيرة أن يستغوى فلاحاً ساذجاً ، هو سانشو بانثا . فيفاوضه على أن يكون تابعاً له وحاملاً لشعاره : شأن اتباع الفرسان فى قصص الفروسية ، ويمنيه الأمان : ويعده أن يجعله حاكماً على إحدى الجزر ، حين يفتح الله عليه ، ويهبه النصر والمجد

دون كيخوته - وهو رجل نحيف طويل قد ناهز الخمسين - برجوازى متوسط الحال ، يعيش فى قرية من قرى إقليم لامنشا بأسبانيا . لم يتزوج . ولا يعيش معه فى بيته القروى إلا ابنة أخت له ، وخادم تتكفل بشئون البيت ، ولديه من الفراغ ما يسمح له بالقراءة والمطالعة . ويقوده مزاجه إلى كتب الفروسية التى تسرد وقائع الأبطال والمغامرين من الفرسان الجوالين ، فيجتمع له منها قدر ضخم يعكف الليل والنهار على قراءته ، ويشغف بها شغفاً يملك عليه حسه ، حتى يكاد يفقد عقله ، وينقطع ما بينه وبين الحياة الواقعية . ثم يبلغ به الهوس حداً يجعله يفكر فى أن يعيد دور هؤلاء الفرسان ، وذلك بمحاكاةهم والسير على نهجهم حين يضربون فى الأرض ، ويخرجون لكى ينشروا العدل وينصروا الضعفاء ويدافعوا عن الأراذل واليتامى والمساكين .

وقر عزمه على الخروج . وأعد له عدته : فاستخرج من ركن خفى بالمنزل سلاحاً قديماً متأكلاً خلفه له آباؤه منذ زمن قديم ، فأصلح من أمره ما استطاع ، وأضفى على نفسه درعاً ، ولبس خوذة ، وحمل رمحاً وسيفاً ، ووضع فى ذراعه درقة ، وركب حصاناً أعجف هزيباً ، أطلق عليه اسم روسينانتى ، كما أطلق على نفسه هو اسم دون كيخوته دى لامنشا بدلاً من اسمه الأصلى الونسو كيبخانا الطبيب ، وأخذ يدير فى رأسه أسماء من عرف من قرويات : فاستقر على اسم إحداهن ، فصارت دولثينيا دالتوبوسو . وتخيل أنه لها محب ولهان ، شأن الفرسان السابقين مع حبيباتهم . وخرج ، دون أن يشعر به أحد ، قبيل الفجر فى يوم من أيام الصيف ، وهو على هذه الهيئة الغريبة ، التى انقرض أصحابها منذ أجيال ، يلتبس المغامرات ، ويمنى نفسه الأمان ، وتهجن فى صدره وساوس عظيمة .

المنتظر . ويصدق سانشو ، ويضع خروجه على حماره ويركبه ، ويسير خلف سيده الراكب على حصانه ، ويصبح شاهداً وشريكاً له في مغامراته كلها ، وهو يرجو وينتظر أن يتحقق له ما وعده به سيده من إمارة وحكم .

ويخرج الفارس وتابعه خلسة ، بعد أسبوعين من عودته ، إلى الدنيا العريضة . وهذا هو خروجه الثاني .

وأثناء هذا الخروج يقوم الفارس بمغامرات عديدة ما هي في حقيقتها بمغامرات . ولكن خيال الفارس يأبى إلا أن يجعل من الشيء العادي المألوف أمراً خطيراً يستحق المغامرة . وأول الحوادث هي معركته مع طواحين الهواء ، إذ توهم أنها شياطين ذات أذرع هائلة ، واعتقد أنها مصادر الشر في الدنيا . فهاجمها غير مصغ إلى صراخ تابعه وتحذيره : ورشق فيها رمحه . فرفعته أذرعها في الفضاء ودارت به ورمته أرضاً فرضت هظامه . ثم تصادفه في يوم تال عربية تجرها الخيل .

فيها امرأة مسافرة . حولها الخدم : وأمامها راهبان على بغلين ، فيدخل في وهم الفارس أنها سيدة قد اختطفت وقيدت قسراً . وأن واجبه تخليصها من أسرها ، وأن الراهبين ساحران خبيثان . فيهاجم الراهبين ، ويخوض معركة مع خدام للسيدة تنتهي بضربة تسقط الخادم عن دابته . ولا يتخذ الموقف إلا تعهد المهزوم أن يمضي فوراً إلى بلد التوبوسو ليقدم نفسه خاضعاً لدولثيتيا سيدة الفارس يسألها العفو ويشهد ببطولة دون كيخوته حبيلها .

ولا يسلم سانشو خلال مغامرات دون كيخوته من أذى يصيبه ، فلقد ضرب ضرباً شديداً في معركة دارت بين الفارس وبين فريق من تجار جليقية . كان جانبها روسينانتي حين تحكك في أفراس أولئك التجار ، وكذلك حدث في فندق نزل فيه الفارس أن أخذ بعض العابثين يتقاذفون سانشو في ملاءة سمكة أمسكوا بأطرافها من كل جانب يرفعونها ويهبطونها ، فيتعالى

سانشو في الهواء ويتكور ثم يسقط ليعود إلى التحليق مرة بعد مرة . ولم تفارق ذاكرة سانشو هذه الدعابة الموجهة القاسية ، التي كان سببها امتناع دون كيخوته عن دفع أجر لمليتها في الفندق ، إذ توهم أنه بات ليلته في قلعة من قلاع الفرسان ، ولا يجوز في حكم القروسية أن يدفع أجراً في مثل هذه الحال .

وسانشو باتنا يحب السلم ويؤثر المسكنة على القتال ، ولكن المشكلة تجيء من أن دون كيخوته بوصفه فارساً لا يباح له إلا قتال الفرسان وحدهم ، فإذا جاء العدوان ، وإن يكن لسوء تصرفاته هو ، من مدنيين لا يحملون سلاح الفرسان . فقد وجب أن يتكفل سانشو برّد هذا العدوان . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتحمل سانشو ما يتحمل من لكمات وصفعات وضرب بالعصى وتمرغ في التراب ورجم بالحصى وتقاذف في الملاءات !

ثم تجيء بعد ذلك معركة الأغنام المشهورة . فلا يكاد دون كيخوته يبصر غبار قطيع من الأغنام يملأ الجو حتى يتخيل أنه يشهد زحف جيش عظيم ، ويتصاعد غبار من الجهة المقابلة لقطيع آخر ، فيؤمن بأنها المعركة الهائلة بين جيشين للملكين ، أحدهما مسلم وثانها مسيحي . ويأخذ في هذيان طويل يشرح فيه لتابعه أمر الجيشين وسبب القتال بينهما ، ثم يندفع بحصانه يخوض المعركة التي أتاحها له القدر ليثبت فيها شجاعته ويخلد اسمه . وتنتجى المعركة عن قتل عدد من الأغنام يرمح الفارس ، وعن سقوط الفارس تحت وابل من أحجار الرعاة . يفقد فيها عدداً من أضراسه !

والفارس في مثل هذه المعارك يدرك الحقيقة بعد هزيمته ، ولكنه لا يفسر الأمر على الوجه الصحيح فيرجعه إلى جنونه هو ، وإنما يفسره على أن خصومه من السحرة ، وقد أرادوا حرمانه من نصر مؤكد ومجد لا بد أن يظفر به ، قد مسحوا بسحرهم العالقة الشياطين إلى طواحين هواء والفرسان المخاربين إلى أغنام وهكذا

تتكرر المآسى وتأول الوقائع ، وبذلك لا يتعظ الفارس من هزائمه ولا يعتبر بما سبق أن حدث له ، ولا يستمع لتحذيرات تابعه ولا يصدق . وتابعه لسذاجته في حيرة بين تكذيب وتصديق .

وكما تجرى مغامرات الفارس في وضوح النهار ، كذلك تقع في ظلام الليل . لقد أقبلت جنازة في الطريق ذات ليلة ، تحف بها شموع يحملها رهبان في ثياب الحداد ، فتوهم دون كيخوته أن الميت فارس جريج أو قاتل سرق جثمانه هؤلاء المشيعون ، فعول على استنقاذه ، ولم يستمع لحديث الرهبان ، ولولا فرارهم لساء المصير . وكذلك سمع في الليل أصواتاً هائلة وصليل سلاسل حديدية تنبعث من نواخير ماء بعيدة فتوهمها الفارس مؤامرة لبعض الشياطين ، وأخذ يهيئ نفسه لمعركة قاسية ، والرعب قد أخذ من سانشو كل مأخذ ، حتى زالت المغامرة بزوال الليل وظهور النهار . بين شماتة سانشو وسخريته التي كاد يدفع ثمنها غالياً ، لولا أن صبر سيده وكظم غيظه .

ثم تجيء مغامرة السجناء أو السفائين ، إن الفارس يبصر عدداً من جنود الدولة يقودون نفرأ من الناس مشدودين في سلسلة طويلة ، فيستوقفهم ويستجوبهم فيعلم أنهم مجرمون قد حكم عليهم بالعمل في الأسطول الملكي . وأنهم يسرون في حراسة إلى حيث الأسطول . فيناقش الفارس السجناء واحداً واحداً عن جرمته . ويصدر أحكاماً تتصل بأنواع الجرائم وبواجبات الحكومة وبمشاكل المجتمع على قدر كبير من الوعي وحسن التقدير ، ثم يأمر باطلاقهم ويهاجم الحراس إذ يمتنعون ، ويحدث هرج ومرج يتخلص فيه السجناء من قيودهم ، ويتطلقون لا يلوون على شيء . ولكن دون كيخوته يستوقفهم ، ويأمرهم بأن يذهبوا جميعاً صفأً واحداً إلى حيث سيده ومالكة فؤاده دولثينيا دالتوبوسو ليقروا أمامها بفضل فارسها العظيم وما تم

على يديه من خلاصهم . فيحاولون اقناعه دون جلوى باستحالة ما يريد ، فيحطرونه بوابل من قذائف الحجارة ويمعنون فراراً في الأرض . ويمضي الفارس ومن خلفه تابعه ويلخلون جبال سيرا مورينا .

ويجد الفارس نفسه في مكان خلوى هادئ بين أشجار الجبال ، فتروده فكرة راودت من قبله الفرسان الجوالين . إنه ينبغي عليه أن يمارس شعائر التوبة ، فينفرد منعطفاً إلى التأمل والاستغفار والحناف باسم حبيبته ، وأن يأخذ جسده بالصيام والتعذيب لتصفو روحه وترضى عنه حبيبته ، وعند شروعه في التوبة يحمل تابعه رسالة مكتوبة إلى سيدة نساء العالم وأجملهن دولثينيا دالتوبوسو ، يستعطفها ويشرح لها ما هو فيه من توبة وعذاب .

• • •

وكان قسيس القرية وحلاقها ، وهما صديقاً دون كيخوته وجاراه ، قد خرجا يبحثان عنه ، آملين اقناعه بالعودة إلى بيته وترك ما هو فيه من باطل ، فيصادفان سانشو ويستخبرانه فيخبرها بحال سيده وتوبته ومكانه . ويعملان على إخراجها مما هو فيه بحيلة تنطلي عليه . ويهديهما التفكير إلى اصطحاب فتاة ، لها قصة طويلة سردها المؤلف . صادفها في تلك النواحي وتيقن الفتاة تمثيل الدور الذي أسند إليها . فهي وارثة عرش مملكة ميكوميكونا ، ولكن علواً لها من العاقبة قد اغتصب حقها وطردها من مملكة أبيها . فجاءت إلى الفارس الشهير الذائع الصيت . من مملكتها البعيدة قياً وراء البحار ، بناء على نصيحة أبيها الذي كان بصيراً بعلم النجوم ، لتضع مصيرها وحقها بين يدي دون كيخوته . وترقع أمامه ، وتأتى أن تقوم إلا إذا أعطها صفقة يمينة على أن يسير معها فوراً إلى مملكتها ، وأن يتعهد بأن لا يخوض معركة أباً كانت . حتى ينجز هذه

المهمة أولاً : ويصدقها دون كيخوته ويمضى معها ، ويتكامل الموكب ، ويأخذ الطريق إلى قرية دون كيخوته ويبيت المسافرون في فندق هنالك ، وهو الفندق الذى شهد تقاذف سانشو من قبل ، وتحدث في الفندق أحداث كثيرة في تلك الليلة ، منها واقعة دون كيخوته مع زقاق الخمر التى شهدها في قبو الخان ليلاً فحسبها عمالقة وإنهال عليها تمزيقاً ، وهو بحسب الخمر المتدفق منها دماء . وتلقى الفتاة في الخان زوجها الذى كان قد هجرها ، فتغير الخطة وتعنى الفتاة من تمثيل دورها . وتعد مفاجأة أخرى لدون كيخوته .

فيلدور حول دون كيخوته وهو نائم رجال مقنعون يتخذون أزياء غريبة ، ويشرعون في تقييده وتكتيفه ، ثم يحملونه وهم صموت لا ينطقون إلى قفص كبير قد أعد من قبل فوق عربة تجرها الثيران ، فيضعونه فيه ، ولا يبدي دون كيخوته مقاومة ، لأنه متأكد أن ما يحدث له إنما هو فعل سحرة لا سبيل إلى دفعه ، وتسير العربة نحو القرية ، والفارس يستذكر أفاعيل السحرة مع الفرسان السابقين : ويعجب من أن سحرته تغفروا وسيلة فلة للمواصلات لم يجدوها في كتب الأقدمين .

وعاد دون كيخوته إلى قريته في وضوح النهار من يوم عيد ، وأهل القرية متجمعون في الطرق والميادين ، فقبل بالعجب والأسف ، ودخل منزله بين بكاء صاحبتيه - ابنة أخته وربة منزله - وعويلهما . ووضع في فراشه مهزولاً منهوك القوى .

وذلك هو آخر الخروج الثانى وبه يحتم النصف الأول من الرواية . ودون كيخوته خلال هذا القسم ، فضلاً عن مغامراته وحوادثه ، يجد فرصاً عديدة لسماع قصص بروبيها أصحابها بأنفسهم ، أو يقرأها عليه قارئ ، أو يشهد بنفسه بعض أحداثها . فقد تداخلت مع أخبار دون كيخوته في هذا القسم أخبار أخرى

شغلت مكاناً كبيراً من الرواية . من هذه القصص حسب ورودها قصة شهيد الحب ، وقصة فارس الجبل أو الغابة ، وقصة الفضولى العنيد ، وقصة الأسير المسيحى في أرض الجزائر . وهو استطراد أعرض عنه المؤلف في القسم الثانى من روايته .

• • •

أما القسم الثانى من الكتاب - وقد طبع بعد عشر سنوات من صدور القسم الأول لما ذكرنا - فيبدأ ودون كيخوته معتكف في بيته ، والذين حوله يتجنبون اختبار ذهنه ، مخافة أن يرتد إليه جنونه ، ثم يكتشفون أنه لم يشف من جنونه رغم الاعتكاف والمعالجة . ويلقى سانشو سيده ويقضى إليه بما ذكره له سانشون كراسكو - وهو طالب علم من أبناء القرية يدرس في جامعة سلمنقة - من أن كتاباً ألفه مؤرخ اسمه سيدى حماد بن الجبلى قد صدر مطبوعاً ، وهو يقص مغامرات دون كيخوته وأعماله في خروجه الأول والثانى . ثم يستدعى كراسكو إلى منزل دون كيخوته ويجمع به وبسانشو . فيحدثهما عن الكتاب وما فيه . ويعجب الرجلان ويقدران أن مؤلف الكتاب إنما هو من سحرة العلماء . ويبين خلال المناقشة مقدار ما عليه الطالب كراسكو من خبث ودهاء ومن ميل إلى الفكاهة والعبث :

ويعلن دون كيخوته اعتزامه الخروج الثالث ، ويستشير كراسكو في وجهة المسير ، فيشير عليه بأن يذهب إلى سرقسطة ، وتسمع صاحبتا المنزل هذا فيأخذهما الحزن والألم ، ويشتد غضبهما على كراسكو ويسوؤهما أن يجد طالب العلم لدون كيخوته من حبل جنونه ، وهما لا يعلمان أن كراسكو يدير في رأسه أمراً .

وفي مساء يوم من الأيام يخرج دون كيخوته وسانشو في هياتهما السابقة . هذا على حصانه

رومينانتي وعليه سلاحه ، وهذا خلفه على حماره ، وفي وداعهما شخص واحد هو الطالب كراسكو . ويريد دون كيخوته قبل البدء في مغامراته أن يلتمس التأييد والبركة من حبيته ، وأن يستفتح جهاده بالحج إليها . فيتخذ طريقه إلى بلد التوبوسو . ويصل الفارس وتابعه ليلاً إلى القرية ويطوفان حولها حتى يقبل الفجر . وأنها لمشكلة لا بد لها من حل . فلا الفارس وتابعه ولا أحد في ذلك الموضع يعرف من تكون دولثينا هذه ولا أين يقوم قصرها . ويتفق ذهن سانشو عن الحل : فلا يكاد يرى عدداً من القرويات على حميرهن يذهبن مبكرات إلى الحقل ، حتى يعلن لسيده أنه موكب السيدة العظيمة دولثينا ، ويركع الفارس أمام إحداهن داعياً شاكياً مبتهلاً ، بين تعجب القرويات ونفورهن . وأخيراً يعتقد دون كيخوته على عادته أن السحرة من خصومه أرادوا حرمانه من الاستمتاع برؤية محبوبته فسخوها قروية قبيحة جافية . وهي حيلة صنعها سانشو بنفسه ، ولكنه سيعود مؤخرأ إلى الشك فيما اختلقه هو !

ويمضي الفارس بعد ذلك في طريقه ، ويلقي فرقة من الممثلين يعبر لهم عن اعجابه بالمرح ، ثم يكاد الأمر يفسد بينه وبينهم ولكنه ينتهي بسلام . ويعود ويعودون إلى حال سبيلهم .

ثم يعترض طريق دون كيخوته فارس مجهول لديه ، يخفى وجهه ويلقب نفسه بفارس المرايا ومعه تابع له ، على هيئة الفرسان الجوالين وأتباعهم ، ويدخل الفارس المجهول في جدال مع دون كيخوته . ويتحداه بأن محبوبته أجمل من دولثينا دالتوبوسو . ويطلب إليه أن يعترف بذلك وإلا وجب عليه أن يبارزه ، وأن على المهزوم أن يقبل حكم خصمه ، ما دام الحكم لا يخرج على قواعد الفروسية الجواله ، ويقبل دون كيخوته التحدي . ذلك الفارس المجهول ليس إلا طالب العلم كواسكو ، أرادها حيلة لكي يرد الفارس الضال إلى

صوابه ، ناوياً أن يكون حكمه عند النصر أن يشغل دون كيخوته عن مغامراته ويتنازل عن حق الفروسية لمدة عامين يقضيهما في قرية لا يغادرها . وهذا أمر دبره كراسكو مع القسيس والحلاق . ولكن يشاء الحظ أن يهزم الفارس المجهول في المبارزة . فتفسد الخطة ، ثم ينكشف وجه المهزوم بعد سقوطه عن حصانه وسنان دون كيخوته بين عينيه ، وكذلك يسقط عن وجه التابع قناعه . فاذا بهما عند سانشو الطالب كراسكو وأحد جيرانه من القرية . ولكنهما عند دون كيخوته عدوان حقيقيان حولهما السحر بعد الخزيمة فصارا في هيئة الصديقين ، إمعاناً في السخريه من الفارس والكيد له . ونجى خلف ذلك مغامرة الأسود . حيث يشهد دون كيخوته عربة عليها أعلام ملكية مقبلة . وإذا هي تحمل أسدين في قفصين بجاءا هدية إلى القصر الملكي من وهران . ويستوقف الفارس العربة . ويهدد صاحب الأسود ويأمره بفتح باب القفص ليبارز الأسد ويثبت تفوقه عليه ويضيف إلى مجده مجداً جديداً . ولا يجد الرجل مفرأ من الأذعان والرمح في ظهره . ويترجل دون كيخوته ويسحب السيف بدل الرمح ويقف أمام القفص . ويمعن في الفرار سانشو ومن هنالك . ويفتح الباب على مصراعيه . ويدعو الفارس الأسد إلى النزال . فينهض الأسد ، ويطل برأسه من باب القفص ذات العين وذات اليسار فترة . ثم يدبر في بطن ظهره إلى الفارس ، ويعود إلى الرقود في موضعه . ويأتي صاحب الأسود أن يهيج أسده أكثر من ذلك . وهو ما دعاه إليه دون كيخوته ، ويؤكد للفارس أنه قد تم له النصر المؤزر على الأسد . إذ جبن عن النزال ، لا سيما وهو جائع لم يطعم . وأنه سيحمل هذا النبا العظيم إلى الملك نفسه حين يلقاه . وهكذا يقفل القفص ثانياً . ويرى دون كيخوته أن يخلد هذه الواقعة . فيطلق على نفسه منذ الآن اسم « فارس الأسود » ، بدلا من لقيه السابق الذي كان قد اختاره له سانشو « الفارس ذو الوجه الكئيب » .

ويعود الهاربون ويسير الفارس مزهو بحق، ويمضي في طريق المغامرة والمجد، ويشهد دون كيخوته وتابعه عرساً يقام قريباً من ذلك الموضع لأحد الأغنياء وتقع في العرس مفاجآت تفسد الزواج، ويكون للدون كيخوته صوت مسموع حين يعلن والرمح في يده أن الحب كالحرب تجوز فيه الحيلة. ويجد سانشو خلال ذلك فرصة لا تعوز، لكي ينتقم من الجوع، فيملأ جوفه بالطعام الشهى حتى يتخم وبالنيذ الجيد حتى يتضلع.

ثم نجى مغامرة الدخول إلى منتسبنوس، وهو كهف عميق مهجور راكد الهواء تشاع عنه شائعات كثيرة في تلك النواحي، وتأتي فروسية دون كيخوته إلا أن يخوض في أعماقه ليعرف حقيقته. ويتدلى إلى الكهف وقد شد حبلاً طويلاً إلى وسطه قبض على طرفه سانشو ورجل آخر. وبعد فترة قصيرة يجذب الرجلان الحبل ويخرج الفارس وهو في غيبوبة يفيق منها، ثم يأخذ في حكاية ما شهده من عجائب وغرائب خلال أيام قضاها هناك حسب اعتقاده. فقد رأى جدائق وقصوراً وسحرة وفرساناً ووصيفات. وسمع موسيقى عجيبة، وشهد فيما شهد حبيته دولثينيا وقد سحرت قروية جافية، وعرف أنها غاضبة عليه.

وينتهي المسير بالفارس وتابعه إلى فندق، يعرف دون كيخوته أنه فندق ولا يرى فيه قلعة كسابق عهده بالفنادق. ولكنه يشهد فيه مسرحاً للعرائس تعرض فيه تمثيلية عن فارس قديم، فينسى الفارس المشاهد نفسه، ويستفز القتال على المسرح فيسحب سيفه ويطير رؤوس العرائس ويحطم المسرح. ثم يضطر إلى تعريض صاحبه عن تلف أدواته.

ويمضي في طريقه، فيجد جماعة أرستقراطية قد خرجت في رحلة صيد، ويقدم نفسه إلى الدوقة وزوجها الدوق أصحاب الموكب، فيعرفانه لأنهما قد قرآ تاريخه

المطبوع الذي ألفه سيدي حماده، ويفرحان بهذا الاتفاق السعيد، ويجدان فيه فرصة عظيمة للهو والعبث والفكاهة. فيغمران الفارس وتابعه بكل ضروب التكرم والتبجيل التي تليق بفارس عظيم وتابع مشهور في منزلة دون كيخوته وسانشو بانثا. ويتحول القصر الكبير إلى مسرح كبير لقضايا الحب والسحر والموت والحياة، وتدبر مكائد. ويركب الفارس وتابعه حصاناً خشبياً يتوهمان أنه طار بهما إلى السماء، ويقصان ما شهدا من سماوات وكواكب. وتمر أمامهما مواكب فخمة فيها دولثينيا دالتوبوسو مسحورة، ويعلن أن شفاءها من السحر لا يكون إلا بأن يضرب سانشو ثلاثة آلاف وثلاثمائة سوط! ويمعن الدوق والدوقة في هزلياتهما، فيصدر الأمر بأن يعين سانشو حاكماً على جزيرة ليتحقق وعد سيده له، ويقودون الحاكم الجديد بين تعظيم وتكريم إلى قرية كبيرة يمتلكها الدوق ليمارس وظيفته، ويكتب سانشو إلى زوجته بالنبا السعيد ويحمل الرسول إليها الهدايا في قربتها البعيدة. ويتعرض سانشو الحاكم لامتحانات قاسية وتعرض عليه قضايا معقدة، وتحاك حوله مؤامرات، ويتجلى خلال ذلك نوع من الذكاء عند سانشو لم يكن منتظراً منه، فيحسن تصريف أمور الرعية، ويسعى لتخير المواطنين، ويصدر أوامر ومراسيم تعتبر قدوة للحكام حتى لقد أطلق الناس عليها «دستور سانشو بانثا» وبعد سبعة أيام من الحكم يضيق سانشو بأعباء الوظيفة وبما يدبر له من أذى يضطلع به موظفو القصر، فيعود ذات صباح إلى حمارة يستخرجه من مربطه ويركبه عائداً وحده إلى حيث فارسه دون كيخوته في قصر الدوق.

ويسأم دون كيخوته أيضاً حياة القصر ويشتهي العودة إلى حياة الجولان، فيودع الدوق والدوقة ويمضي إلى مدينة برشلونة، وتصادفه في الطريق أحداث وبلقي عصابة من قطاع الطرق، ثم يدخل برشلونة فيلقاه أهلها

بالخفاوة لأنهم قرؤوا تاريخه ويدبرون له زيارة للأسطول
ويقبضون له الولائم .

ويخرج دون كيخوته ذات صباح على حصانه وفي
سلاحه الكامل للتريض على شاطئ البحر فيعرضه فارس
مجهول يلقب نفسه بفارس القمر الأبيض : يتحده
ويأمره بأن يعترف بتفوق محبوبته على دولثينا . ثم يبارزه
مشترباً عليه ، إذا انهزم ، أن يتخلى سنة عن الفروسية
ويعود إلى قريته - مرة ثانية - يظهر طالب العلم
كراسكو متخفياً لينجز مشروعه . ويصادفه النجاح
هذه المرة ، فيسقط دون كيخوته على الأرض وسنان
خصمه أمام عينيه فيلتزم بالوفاء بالشرط ولا يعلم بأن
على وجه الأرض من هي أجمل من حبيبته دولثينا .

ويودع دون كيخوته برشلونه وأهلها : ويعود
مهزوماً حزيناً إلى قريته مجرداً من السلاح ، ولكنه في
الطريق يسرد بعض قواه المعنوية ويعتزم أن يقضى سنة
الاعتزال هذه راعى أغنام ، حيث يعيش كما يعيش
الرعاة في جو من الشعر والحب والموسيقى ، ذلك الجو
الذي صورته القصص الرعوية تصويراً جذاباً جيحلاً .

وفي مدخل القرية يشهد بعض علامات ويسمع
بعض كلمات يرى فيها نذيراً يوحى له بأن الأيام تكاد
أن تجري بتحس لا بسعود ، ثم يلتقى القسيس والحلاق
وطالب العلم ويخبرهم بهزيمته . وقد علموا بها من قبل
ويعزمه على التزام وعده ، وتفكيره في الحياة الرعوية .
فيشجعونه ليخففوا عنه صدمة الهزيمة . ويحذو سانشو
على التفاؤل ، وثلثاه صاحبتا البيت بالرعاية والسهر .

ولكنه لا يلبث أن تعثره الحمى ، فتلزمه الفراش
سبعة أيام ، ويورده الطبيب فيعلن اليأس من شفائه :
ترضخ المراتان بالبكاء ، وتملأ الكآبة قلوب أصدقائه :
وخاصة تابعه سانشو الذي لا يفارق فراش سيده الواجم
لئلا يهلك المحموم . ويفشى دون كيخوته نوم عميق
طويل ، يفيق منه شديد التنبه واليقظة ، ويستدعى

أصدقائه الثلاثة ليعلن لهم أمراً وليوصيهم . ويجمعون
ويتحدث دون كيخوته ذاكراً أن الله الرحيم قد غمره
بلطفه ، ورفع عن عينيه الغشاوة ، وشفاه من الجنون
الذي أصابه ، فهو الآن ليس الفارس الجوال دون
كيخوته دى لامنشا ، وإنما عاد إلى حقيقة الأولى
واسمه الأول ألونسو كيخانا الطبيب ، كما عرفه أهل
قريته من قبل . ويتم المراسم الدينية فيعترف للقسيس
منفرداً بخطاياہ : وعلى وصيته .

ويغنى على الرجل عدة مرات خلال ثلاثة أيام
ثم يوافيه الأجل المحتوم . وبهذا تنتهى حياة البطل ، وبه
ينتهى الكتاب بقسميه . وفي العام التالى يوافق الأجل
المحتوم المؤلف نفسه ميغيل دى سرفنتس سافيدرا .
فينهى الكتاب في سنة ١٦١٥ وحياة مؤلف الكتاب
في سنة ١٦١٦ .

قيمة الرواية

لعل قصة لم نظفر من الشهرة والذوبوع بين الناس
بما ظفرت به قصة دون كيخوته . فان النجاح الذي
استقبلت به في أسبانيا منذ ظهورها . ثم في بقية أجزاء
العالم . يكاد أن يكون منقطع النظر . وحسبنا أن نذكر
أنها إلى سنة ١٩١٤ كانت قد طبعت خمسمائة مرة في
اللغة الأسبانية ، ومائتي مرة في الإنجليزية . وما يعادلها
في الفرنسية : وأنها مترجمة إلى معظم لغات الأرض .
وفي هذا دلالة واضحة على أنها قصة إنسانية ، لم يقف
تأثيرها عند شعب دون شعب ، ولم يقتصر نفوذها على
زمان دون زمان .

ولعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن إنسانية هذه القصة
بجاعتها أولاً من أنها تمثل الصراع الأبدي في حياة
الإنسان المتحضر : ما بين نزوع إلى مثالية تتطلع إلى
الخير والحق والجمال ، وبين واقع عملي نفى يفرض
وجوده على البشر باعتبارهم بشراً يعيشون في مجتمع

بشرى . وليس من شك في أن الآثار الأدبية العالمية كلها لا تخلو أبداً من مثل هذه السمة الإنسانية في صورة أو أخرى . ويكفي أن نتذكر هملت لشكسبير وفاوست لجوته . فدون كيخوته خرج ليملا الأرض عدلاً بعد إذ امتلأت جوراً ، فكأنه المهدي المنتظر الذي ترقبته الأجيال في كل مكان وزمان ، ولكن جهاده لا ينتهي إلى شيء ، وربما انعكست الآية فأحدث من الضرر فوق ما أحدث من الخير . وتابعه سانشو بانثا يمثل الواقعية التي تطلب الفائدة الملموسة والنفع القريب والتي تخلد إلى الأرض مشدودة بالأطماع المادية .

ولكن الطريف في رواية سرفنتس أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية لا يجمد في نموذجين ثابتين ، وإنما يتداخل الأمر بما يجعله أقرب إلى طبيعة الحياة والأحياء ، فلون كيخوته المثالي ، لا يحركه حب الخير وحده مجرداً ، بل إنه يطلب لنفسه هو الصيت والمجد والشهرة وسانشو بانثا على واقعيته وأطماعه وجشعه يستغفره حب العدالة والرغبة في الخير أيضاً . والفارس يتبادلان التأثير العائقي والفكري فيما بينهما خلال مراحل القصة .

وقد وفق سرفنتس إذ استطاع أن يعرض قضية المثالية والواقعية عرضاً شيقاً جذاباً ، فخرج فيها بين الجلد والمزول وبين الأسى والفكاهة مزجاً جعل من قصته متعة للقراء جميعاً على اختلاف حظوظهم من الثقافة وتفاوت عقلياتهم وتجاربهم في الحياة . وقليلة هي الآثار الأدبية التي تستطيع أن ترضي الخاصة والعامة معاً ، وتسهيى الصغار والكبار في وقت واحد . وإنما جاءها هذا التشويق من المواكبة البارة بين المثالية والواقعية من جانب والجنون والبلاهة من جانب آخر ، فالفارس مجنون وهو مع جنونه ينطق بالحكمة . والتابع أبله ، وهو مع بلاهته لا يخلو من ذكاء وخبث . فكأن هنالك صراعاً آخر بين العقل والجنون إلى جانب الصراع

بين الخير والشر . وفي الحق إن من استوعى انتباهه في قصة دون كيخوته الصراع بين المثالية والواقعية خرج منها متشائماً حزيناً . أما من التفت إلى الصراع بين الجنون والعقل فيها فقد خرج منها ضاحكاً غير متشائم . ثم إن في القصة من التنوع وتعدد المواقف والانتقال بالأحداث بين البيئات المختلفة من قرى وغابات ومدن ، وبين الطبقات المتعددة من فلاحين ورعاة ولصوص وحناء وتجار وأرستقراطيين ، ما وهبها رحابة واتساع أفق لا يوجد في آثار عالمية أخرى ، كل هذا فضلاً عن اتصالها المباشر بتراث أدبي ضخم عرفته كل الآداب الإنسانية وهو كتب الفروسية وسير الأبطال الشعبيين فاعتمدت بذلك على ذوق أدبي مشترك لدى الناس على اختلاف آدابهم ولغاتهم . يضاف إلى هذا كله موهبة سخية رزقها سرفنتس في التفتن إلى الانتقالات الذهنية والعاطفية والعقلية لدى أبطاله ، جعلت من حوارها في القصة ومن خلقه للأحداث والمواقف ما تتجدد دائماً لذته وطرافته كلما أعاد القارئ مطالعة قصته .

وليس من شك في أن قصة دون كيخوته على نزعتها الإنسانية العالمية الواضحة يمكن أن تربط بحياة مؤلفها وبحياة العصر الذي عاش فيه سرفنتس . وهذا شيء طبيعي في كل أثر أدبي .

أما ارتباطها بحياة سرفنتس فالوجه فيه أن يقال أن سرفنتس عاش حقبتين من عمره متقابلتين : حقبة الطموح والأمل والتفاؤل التي رافقته وهو يعمل في الأسطول الأسباني ويشارك في معركة لبانتو . وكذلك وهو أسير في الجزائر يناضل في سبيل حريته ويحياه الأخطار ويظفر بتقدير خصومه لشجاعته وصراحته . ثم حقبة اليأس والضياع والتشاؤم وهو يزاول الوظائف الصغيرة يدخل بسببها سجن إشبيلية ، ولا يخرج من السجن حتى يعود إليه ، ويلقى من الضائقة المالية ما يلقاه فيتقرب من الأمراء والنبلاء ويتوسل إليهم بالوساطات

والشفاعات . حقيقتان وموقفان من الحياة يشبهان موقف دون كيخوته في مثالية مبالغ فيها تصور المرحلة الأولى من حياة سرفنتس ، ثم موقف سانشو بانثا في واقعية عاجزة تمثل المرحلة الثانية من حياة سرفنتس .

وكذلك يمكن أن يستقرأ تاريخ أسبانيا بين مولد سرفنتس وبين تأليفه كتابه فيكشف الاستقراء صفتين متناقضتين ، صفحة المجد والقوة والتوسع وقيام إمبراطورية أسبانية في القرن السادس عشر لا تغيب عنها الشمس ، ثم انهيار في أواخر ذلك القرن وهزائم في البر والبحر وانكماش في مجال السياسة والحرب بحيث يكاد يتوازن ما بين الصفتين من تاريخ أسبانيا وما بين الحقيقتين من تاريخ سرفنتس .

وعلى ضوء هذا أخذ كثير من شراح سرفنتس ومن مؤرخي الأدب يتخذون من شخصيات القصة رموزاً وطنية ودينية وشخصية .

ولا بأس بأن يفسر القارئ النص الأدبي كما يشاء ، ويزعم لنفسه أن وراء النص دلالات بعيدة ، بشرط ألا يشغله ذلك عن استقبال هذا الفيض الدافق من الحيوية ومن البساطة الرائعة والتفنن الخصب والتفطن الذكي الذي ترزح به القصة الخالدة « دون كيخوته دي لامنشا » لمؤلفها العظيم ميغيل دي سرفنتس سافيدرا .

نموذج

ذكر سيدي حماده بن الجليل المؤلف العربي واللامنشي لهذا التاريخ الخطير الرائع الرصين العذب الخصب الخيال ، أنه أثناء هذه الأحاديث التي دارت بين دون كيخوته الشهير وبين تابعه سانشو بانثا ، والتي نقلناها في الفصل الحادي والعشرين ، حدث أن رمى دون كيخوته ببصره فرأى في الطريق الذي يسير فيه نحواً من اثني عشر رجلاً ، مقبلين سيراً على الأقدام ،

وهم مقرنون كحبات المسبحة في سلسلة طويلة شدت إلى أعناقهم : وفي أيديهم أصفاد الحديد ، وقد أقبل معهم في نفس الوقت رجلان على جوادين ، وآخران على الأقدام . أما الفارسان فيحملان بنادق من ذات الأسطوانة . وأما الرجلان فيحملان سهماً وسيفاً . ولما رأهم سانشو بانثا قال : هذه سلسلة البحارة ، وأولئك قوم اغتصبهم الملك في طريقهم إلى العمل في السفائن .

فسأله دون كيخوته : ما معنى الاغتصاب ؟ وهل يجوز أن يغتصب الملك الناس ؟ فأجابه سانشو : أنا لا أقول هذا ، وإنما أريد أن هؤلاء ناس حكم عليهم بسبب جرائمهم أن يشتغلوا قسراً في أسطول الملك .

فاعترض دون كيخوته قائلاً : النتيجة على كل حال هي أن هؤلاء الناس يقادون مجبرين لا مختارين . فقال سانشو : هو هذا .

فرد سيده : ولماذا فهنا مجال تطبق فيه مبادئ مهنتي ؟ رفع السخرة ونجدة المغلوبين .

فقال سانشو : تنبه يا سيدي إلى أن العدالة ، التي هي الملك بمعنى آخر ، لا ترتكب ظلماً أو اعتداء على أمثال هؤلاء ، وإنما هو عقاب نالهم على جرائمهم .

وعند ذلك اقترب المقرنون . فدنا منهم دون كيخوته وسأل حراسهم في عبارات مؤدبة جداً أن يذكروا له السبب أو الأسباب التي جعلتهم يضعون هؤلاء الناس في ذلك الموضع . فرد عليه أحد الفارسين بأنهم بحارة ، وهم رجال صاحب الجلالة ، يسرون إلى الأسطول ، وأنه ليس عليه أن يزيد ، ولا على السائل أن يطلب المزيد .

فقال دون كيخوته : ومع هذا فأنا أريد أن أعرف قضية كل فرد منهم وسبب مصيبتهم - وأضاف إلى هذا القول أقوالاً أخرى رقيقة يحضهم بها على أن يذكروا له ما يشتهي أن يعرفه .

وهنا قال له الفارس الثاني : مع أننا نحمل معنا السجلات التي دونت فيها الأحكام والحشيات عن كل واحد من هؤلاء المنكوبين . فليس هذا بالوقت الذي نستخرج فيه هذه السجلات أو نقرأها . فليقدم سيدي إليهم بنفسه ليسألهم شخصياً ، فأنهم سيقولون له إن أرادوا ، وهم ولا شك يريدون ، لأنهم ناس يلذ لهم أن يفعلوا الفساد ويتحدثوا عنه .

واعتبر دون كيخوته هذا القول اذناً له ، وإن يكن في غير حاجة إلى إذن ، وتقدم نحو السلسلة ، وسأل أول من فيها عن الجناية التي أوقعته في هذا الشر المستطير . . .

• • •

ثم استقبل دون كيخوته بوجهه كل من سلخوا في السلسلة وقال :

— إخواني الأعزاء ، لقد استخلصت من كل ما ذكرتموه لي أن العقاب الذي حكم عليكم به ، وإن كان بسبب ما اقترفتهم من ذنوب ، إلا أنه لا يروقكم وأنكم تمضون إلى تنفيذه كارهين ساخطين . وأن سبب ضياع أحدكم جاء من ضعف إرادته أمام التعذيب ، وضياع الثاني من افتقاره إلى المال ، وضياع الثالث من سوء حظه ، يضاف إلى ذلك سوء عقل القاضي ، مما انتهى بكم إلى أحكام لا تتفق والعدالة . وكل هذا ، ماثلاً في خاطري الآن ، يناديني ويلح علي ، بل ويجبرني على أن أمارس في سبيلكم الحقيقة التي بعثني بها السماء إلى أهل الأرض ، والتي جعلتني أنخرط في سلك الفروسية التي أدين بها ، وأبذل لها عهداً مقدساً في أن أنعش المحتاج وأنصر الضعيف من ظلم القوى .

ولما كنت أعلم أن الحكمة تقضي ألا يؤخذ بالعنف ما يؤخذ بالرفق ، لذلك أرجو هؤلاء السادة الحراس أن يتفضلوا فيزعوا عنكم قيودكم ويتركوكم تمضون في سلام ، ولن يعلم الملك أن يجد قوماً آخرين يتولون

خلمته في ظروف خير من هذه . وإنه لأمر فظيع فيما يبدو لي أن نجعل عبيداً من خلقهم الله أحراراً . وفوق ذلك — أيها الحراس — فإن هؤلاء المساكين لم يقرقوا شيئاً ضدكم . وسوف يلقي كل لإنسان ربه هنالك في السموات فبعاقب المذنب ويكافئ المحسن . وليس من الخير أن يجعل الرجال الشرفاء من أنفسهم جلادين لغيرهم من الناس دون مصلحة لأحد في ذلك . ولأنني لأطلب ذلك منكم في سكونية وهدوء تتيحان لي أن أشكركم إذا فعلتموه ، فإذا لم تفعلوه عن نفس طيبة ، فإن هذا الرمح وهذا السيف تؤيدهما قوة ذراعي سيحملانكم قسراً على فعل ذلك .

فأجاب الحارس :

— يا لطرافة هذا الحمق ! لقد تكشف الأمر صريعاً عن هزل ممتع . إنه يريد أن تتخلى عن اغتصبهم الملك كأننا نملك حق الإفراج ، أو كأنه هو يملك حق إصدار الأوامر . اذهب عنا أيها السيد ، وأمض في طريقك في سلامة الله ، وأحكم وضع هذا الطست الذي تحمله على رأسك ، ولا تجتهد في البحث عن قط له ثلاثة أرجل .

فأجابه دون كيخوته : أنت هو القط والفأر والمعتدى !

وانقض عليه فجأة . فلم يجد الحارس فرصة ليتحرز منه ، فسقط صريعاً بطعنة رمحه . وشاء الحظ أن يكون هذا الحارس هو حامل البندقية ، وبقي سائر الحراس مبهوتين لوقع المفاجأة عليهم . وسرعان ما أفاقوا من ذهولهم فجرد الفرسان منهم سيوفهم وسحب المشاة خناجرهم واندفعوا نحو دون كيخوته ، فوقف ينتظرهم في سكونية وهدوء . ولم يكن ثمة شك في سوء المصير الذي يتعرض له دون كيخوته ، لولا أن السفائين رأوا الفرصة سانحة كي يستردوا حريتهم فاغتنموها محاولين تحطيم السلسلة التي سلخوا فيها . وبلغ المرح والمرج حداً

ذلك تستطيعون أن تذهبوا إلى حيث تريدون في تونيق الله .

فأجابه نيابة عن الجميع خينس دى باسامونت قائلا :

— إن ما تطلبه منا يا سيدنا ومخلصنا لما يستحيل علينا تمام الاستحالة أدائه . لأننا لا نستطيع أن نمضى جماعة في طريق واحد ، بل لا بد أن نسير فرادى . وفوق ذلك فكل واحد منا يريد من ناحيته أن نحفى نفسه في أحشاء الأرض كي لا نعرّض عليه جماعة الأخوة المقدسة التي ستخرج بغير شك باحثة عنا . وتستطيع يا سيدى أن تستبدل بتكليف المثل أمام السيدة دولثينا دالتوبوسو أمراً آخر أجدر بأن يفعل ، وهو أن نقدم لها مجموعة من الصلوات والأوراد بناء على قصد سيادتكم . وهذا أمر يستطاع أن ينبجز بليل أو نهار عند الحرب أو الاطمئنان في السلم أو الحرب . أما التفكير في أن نعود إلى التيه في طورسيناء ، أو بعبارة أخرى أن نعود إلى حمل سلسلتنا نمضى بها إلى التوبوسو ، فهذا كالقول ، ونحن في العاشرة صباحاً ، إننا في ظلمة الليل . وتكليفنا بهذا مثل تكليفنا باجتماع الكثرى من شجر النشم .

فصاح دون كيخوته وقد تملكه الغيظ : أسمع بالله يا ابن الفاعلة ، يا سيد خنسيلو دى باروبيللو ، أو كما نشاء أن نسمى نفسك . لتذهب وحده وذنبك بين رجلك ، والسلسلة جميعها على عاتقك .

وكان باسامونت بطبيعته سريع الانفعال ، وكان قد أدرك أن دون كيخوته غير سليم العقل . لأنه لو كان سليماً لما أقدم على حفاقة اطلاقهم من قيودهم ، لذلك كان جوابه أن غمز بعينه إلى أصحابه ، ففتحوا جانباً ، وبدأوا يحيطون دون كيخوته بوابل من حجارة لم يتمكن معها من حماية نفسه بدرقته . وجمد روسينانتي في مكانه ، كأنه مصنوع من البرونز ، لا يستجيب لنخسات المهماز . أما سانشو فقد استتر وراء حماره ، يدفع بذلك عن نفسه شر الحاصب الذي اتهمر عليهما .

جعل الحراس موزعي الإرادة بين السجناء الذين حطمو القيود وبين دون كيخوته الذي اشتبكوا معه فعلاً ، فانتهى بهم الأمر إلى القتل . ولقد ساءم سانشو في تخليص « خينس باسامونت » فكان أول طليق استرد حريته ، فانقض على الحارس الملقى على الأرض ، وانزع منه بندقيته وسيفه ، وأخذ يسدد هذا نحو حارس ويصوب تلك نحو آخر ، دون أن يطلق أحدهما ، مما جعل الحراس جميعاً يفرون من الميدان أمام بندقية باسامونت ، وأمام الأحجار الكثيرة التي انهالت عليهم من البحارة الطلقاء .

وقد اغتم سانشو كثيراً من هذا الحادث ، إذ خطر بباله أن الفارين سيبلغون الأمر إلى جمعية الأخوة المقدسة ، فيخرج هؤلاء وهم يدقون النواقيس ، باحثين عن الجناة . وأفضى إلى سيده بما في نفسه . ورجاهم أن يسرعوا في مغادرة ذلك المكان ، ويلتمسوا محباً لهم في الجبال التي كانت بالقرب منهم .

فقال دون كيخوته : حسن هذا . ولكنني أعلم ما يجب عمله الآن .

ونادى جميع البحارة ، وكانوا في ضجة واختلاط قد سلبوا الحارس الصريع كل ما عليه . فتحلقوا ليسمعوا ما يأمرهم به . فخاطبهم دون كيخوته قائلا :

— إن الكرام ليعترفون بالجميل الذي يسدى إليهم وإن إنكار الجميل لمن الخطايا الكبرى التي تغضب الله . أقول ذلك لأنكم أنها السادة قد عابنتم بأنفسكم ما أسديته إليكم . وإني لأود منكم — وهذا أمر — أن تحملوا هذه السلسلة التي فككتها عن أعناقكم ، وتمضوا بها في الطريق إلى مدينة التوبوسو ، وتقدموا أنفسكم للسيدة دلثينا دالتوبوسو ، وتقولوا لها إن فارسها ذا الوجه الكئيب يرسل إليها تحياته . ثم قصوا عليها بتفصيل كل ما اشتملت عليه هذه المغامرة العظيمة من وقائع حتى انتهت إلى ما ظفرت به من حرية منشودة . ولذا تفعلون

ولم يتيسر لدون كيخوته الدفاع عن نفسه . فأصابه من الحجارة عدد لا أدرى مقداره ، كان من القوة بحيث ألقاه على الأرض . ولم يكده يسقط حتى انقض عليه الطالب (أحد السجناء) ونزع الطست عن رأسه وضربه به على ظهره ثلاثاً أو أربعاً ، أعقبها بمثلها على الأرض حتى تهشم الطست قطعاً . ثم نزعوا عنه ثوباً صغيراً كان يرتديه فوق السلاح ، وأرادوا أن يجردوه من جواربه لولا درع الماق . وسلبوا من سانشو المعطف ، وتركوه شبه عار . واقتسموا فيما بينهم بقية الأسلاب التي غنموها من المعركة . ومضى كل لسيله يحاذر أن تعثر به جمعية الأخوة المقلصة التي يشغلهم

أمرها ، لا أمر السلسلة والذهاب بها للشول أمام السيدة دولثينيا دالتوبوسو .

وبقوا وحدهم الحمار وروسينانتي ودون كيخوته وسانشو . أما الحمار فبقى مطرقاً ساهماً ، ينفض أذنيه بين حين وحين ، وهو يظن أن عاصفة الحجارة لم تنته بعد ، لأنها كانت لا تزال تطن في سمعه . أما روسينانتي فقد تمدد بجانب سيده ، لأنه أيضاً أصيب بقذائف صرخته . أما سانشو وقد مجرد من ثيابه فكان يجشى ملاحقة جمعية الأخوة المقدسة لهم . أما دون كيخوته فكان منكسر الخاطر إذ شهد كيف يسىء إليه أولئك الذين أحسن إليهم .



رحلة ابن بطوطة

بسم الله
الدكتور محمد محمود السيد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

- ١ -

كان المسلمون في العصور الوسطى أكثر أهل الأرض جوباً للآفاق وتقليباً في البلاد .

كان دينهم قد انتشر في سرعة لم ينتشر بها دين من قبل ولا من بعد ، فشرق حتى بلغ الصين وغرب حتى انتهى إلى شواطئ بحر الظلمات .

وكان هذا الدين دين أخوة صادقة ، يجعل من المسلم أنحاً للمسلم مهما اختلف العرق ، وتباين اللون ، وتباعدت الأوطان .

ولقد فقدت الدولة الإسلامية وحدتها السياسية ولما يمحض على قيامها قرنان من الزمان . ولكن بقيت روابط الدين واللغة والثقافة الجديدة توحد بين المسلمين في مختلف الأقطار ، فظلوا أمة واحدة وإن حكمتها عديد من الحكومات .

لقد كانت الروابط التي خلقتها الإسلام وحضارته أقوى من الشعوبية ومن كل نزعة إقليمية ، ولم تستطع تلك النزعات التي غرست بنورها الأسر الحاكمة خنمة إصالحها الخاصة ، مستخلة الوسائل المختلفة من ترغيب

وترهيب ، أن تنزع من القلوب المؤمنة ما فطرت عليه من أخوة شاملة دعت إليها الشريعة السمحاء .

وكان الحج من أهم العوامل التي دفعت بالمسلمين إلى الرحلة والانتقال ، فالحج هو الركن الخامس من أركان الإسلام ، وهو فريضة واجبة الأداء على المسلم ما لم يعقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال ، وكان المسلمون في مختلف أنحاء الأرض شعوباً وحكاماً ييسرون على إخوانهم الحجاج رحلتهم الطويلة لزيارة بيت الله ، وكم من مثر أوقف طائل الأموال لخدمة الحجاج ، وكم من حاكم أقام على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة الحجاج . وكم من سلطان رصد من جنده من يقوم على تأمين طريق الحج وحماية سالكيه .

وكان الحجاج يقصون بيت الله من كل فج عميق رجالاً وعلى كل ضامر ، وكانوا يتجمعون في قوافل تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها من وفود ، حتى يصبح في النهاية للعراق حجيجيه وللشام حجيجيه ولأفريقية حاجها . وتسير القافلة في ألفة ونظام وتعاطف شامل ، تحمى جنود الحكام ، ويرحب بها

سكان المدن والقرى في معظم الأحيان ، ويزداد الترحيب كلما زاد في القافلة عدد العلماء ورجال الدين .

ولم يكن الحج وحده هو الذي يدفع المسلمين إلى التجوال ، بل كانت التجارة كذلك من أهم بواعث الرحلات ، إذ بلغت تجارة المسلمين في العصور الوسطى شأواً لم تبلغه تجارة أية أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الحديثة ، وكانت أساطيلهم التجارية تجوب كل البحار المعروفة آن ذاك . وكانت طرق قوافلهم تربط بين أنحاء العالم المعروف ، ولم تقتصر تجارتهم على ديار الإسلام بل تجاوزتها إلى كل ركن معمر . وكان لديهم ما يتجرون فيه . إذ كانت بلادهم تخرج الغلات المتنوعة ، وكانوا قد أصبحوا سادة الصناعة بمقاييس تلك العصور ، ومن ثم راحوا يحملون إنتاجهم من الفاكهة والتوابل والطور والمنسوجات والسجاد والزجاج إلى البلاد الأوربية ، وإلى جنوب روسيا ، حيث يعودون من أسواقها بالجلود والفراء والصوف والدروع والسيوف ، فجمع تجارهم من وراء ذلك طائل الثروات .

وكان طلب العلم سبباً آخر لرحلة كثير من المسلمين ، وماذا نتظر من قوم كان أول ما أوحى به إلى نبيهم « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ؟ وماذا نتوقع من ناس يحث نبيهم على طلب العلم ولو في الصين ؟ وكان العالم الإسلامي غنياً بعلمائه الأعلام الذين ضربوا بسهم وافر في مختلف الفنون ، وكان من معايير الحكم على مستوى صاحب العلم عدد من لقي من العلماء وتلمذ عليهم ، ويا له من معيار صادق الدلالة .

وفي ديار واسعة الأرجاء ، مزدهرة الحضارة كديار المسلمين ، كان لا بد من اتصال أمراء الأقاليم المختلفة بعضهم ببعض ، ولا بد من اتصالهم بغيرهم من

حكام غير المسلمين ، ومن ثم كثرت السفارات وتعدد السفراء . وحسبنا أن نشير إلى رحلة يحيى بن عبد الحكم البكري المشهور بجماله بالغزال إلى الدنيمرك مبعوثاً من قبل أمير قرطبة عبد الرحمن الثاني لمفاوضة النورمان ، ورحلة أحمد بن فضلان التي زار فيها بلاد البلغار سفيراً للخليفة العباسي المتتدر بالله .

هذه الأسباب وغيرها كثرت أسفار المسلمين وتعددت رحلاتهم . وقد وصلتنا أخبار بعض رحلاتهم عن طريق الرواة ، ومن هؤلاء سلام الترجان وابن وهب القرشي . ولكن معظمهم ترك لنا مذكرات عن رحلاته لا تزال تقرأ حتى اليوم للعلم والمتعة معاً . ومنهم ابن فضلان ، والمسعودي . وناصرى خسرو ، والإدريسي ، وابن جبير ، والهرودي ، وأسامة بن منقذ ، وعبد اللطيف البغدادي وغيرهم كثير .

وثمة واحد من الرحالة لا ينتمى إلى هذا الفريق أو ذاك ، فهو لم يتحدث عن أسفاره الرواة ، ولم يكتب هو بنفسه مذكرات عن أخباره ، وإنما أملاها على كاتب أمره أحد السلاطين « أن يضم أطراف ما أملاه (الشيخ) من ذلك ، في تصنيف يكون على فوائده مشتملاً . ولنيل مقاصده مكمل . متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه . معتمداً إيضاحه وتقريبه ، ليقع الاستمتاع بتلك الطرف ، ويعظم الانتفاع بدورها عند تجريد من الصدق » فصدع الكاتب بالأمر ، وراح يسجل في أخبار رحالته أنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له قرار . وهو يذرع الأرض بالطول والعرض حتى قطع في أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلومتر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة التي تعيش عليها . وهكذا دون محمد بن جزي الكلبي ، بأمر السلطان أبي عنان المريني ، رحلة ابن بطوطة شيخ الرحالة المسلمين فانتهى من

كتابتها في شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة هجرية (١٣٥٦ م) وسماها «تحفة النظر» في غرائب الأمصار، وعجائب الأسفار» .

- ٢ -

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوايين ثم تخلو المصادر الأصلية من ذكره ، فلا نجد له في كتب التراجم سيرة ، ولا يتحدث عنه معاصروه إلا بما لا يروى غلة كما فعل «ابن خلدون» ، وهو من المؤلفين العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه كان قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته . ويحاول الباحث أن يترجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من مصادر سوى رحلته ، وهي وحدها لا تكفي لكتابة سيرة وتصنيف تاريخ .

ورحلتنا هو محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم ، اللواتي قبيلة ، الطنجي مولداً . وكنيته أبو عبدالله ، ولقبه شمس الدين ، واشتهر بابن بطوطة . وقبيلة لوانة التي ينتمي إليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف في لسان البربر باسم «ايلواتن» ، وكانت بطونها تنتشر على طول الساحل الأفريقي من المحيط حتى ليبيا ، وكان مولد أبي عبدالله في مدينة طنجة ثغر المغرب على ملخل بحر الروم في يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث وسبعائة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حدث هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزى يوم التقى به في مدينة غرناطة قبل أن يملي عليه رحلته بسنوات .

ولا نعرف شيئاً عن طفولة الرجل وصباه ، ولا علم لنا بسيرة حياته إلا في حدود ما يمكن أن نستخلصه من إشارات عابرات ترد على لسانه أحياناً وهو يروي قصة رحلاته ، ولكن يبدو أنه كان عالماً وفقهاً فهذا هو

ما ينتظر من رجل ولد في أسرة عرف عنها الاشتغال بالعلم ، ثم يؤكد أن يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه عليهم قاضياً وهو في تونس ، ثم يعمل بعد ذلك في القضاء في جزائر «ذبية المهل» التي نعرفها في وقتنا الحاضر باسم جزائر «ملديف» ، وأغلب الظن أنه كان على مذهب مالك فهو المذهب الذي ساد في المغرب العربي خلال العصور .

وكان ابن بطوطة رقيق المشاعر سريع التأثر ، وتفيض صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية ، فهو حين يترك والديه «تحمل ليهما وصبا» ، كما لقي من الفراق نصيباً . وهو عندما وصل مدينة تونس ، وبرز أهلها للقاء بعض كبار الشخصيات في القافلة التي لحق بها «وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال» ، ولم يسلم عليه أحد لعدم معرفته بهم ، وجد من ذلك في النفس ما لم يملك معه سوابق العبرة ، واشتد بكاءه حتى شعر بحاله بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والإيناس . . . ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت حزن لذلك حزناً شديداً قطعه عن كل شيء وسارع إلى زيارة قبرها في طنجة ، ويظهر أن وقع المصيبة كان شديداً على نفسه فرض ثلاثة أشهر قضاها في سبته .

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير ، وكان المنتظر من رجل قضى أطيب سني العمر متنقلاً من بلد إلى بلد أن تكون الدنيا كلها وطنه ، ولا ندري هل كان الرجل يؤمن حقيقة بما يقول أم أنه أراد أن يدهن السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده «الشريفة» هي أحسن البلدان «لأن الفواكه بها متيسرة ، والمياه والأقوات غير متعذرة» .

ولكن الرجل على فقه له وعلمه ، يتميز بشيء غير قليل من البساطة ، ربما تصل إلى السذاجة في بعض

الأحيان ، فهو يصدق كثيراً من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد في صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخداع النفسي فراح يرويها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان . وربما كان مرد ذلك إلى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقياً ورعاً ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولي من الأولياء إلا وهرع إلى لقائه ، يزوره ويسأله صالح الدعوات . وقد كانت هذه هي روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطة وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأقلام ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبي ، ولم يرد في رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر ، وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه ، وكل ما بين أيدينا من شعره سبعة أبيات هي مطلع قصيدة مدح بها السلطان محمد بن تغلق ملك الهند والسند وكان قد لجأ إليه يستعين به على قضاء بعض ديونه فأنشده :

إليك أمير المؤمنين الميجلا
أتينا نجلد السير نحوك في الفلا
فجنت محلا من علالك زائرا
ومغناك كهف الزيارة أهلا
فلو أن فوق الشمس للمجد رتبة
لكنك لأعلاها إماما مؤهلا
فأنت الإمام الماجد الأوحد الذي
سجابه حتما أن يقول ويفعل
ولي حاجة من فيض جودك أرجى
قضاها وقصدي عند مجلدك سهلا

أذكرها أم قد كفاني حياؤكم
فإن حياكم ذكره كان أجملا
فعجل لمن واني محلك زائرا
قضا دينه ، إن الغريم تعجلا

وهذا نظم لا يرق إلى مستوى الشعر ، ولكن السلطان الذي كان يجهل العربية طرب له وهو يستمع إلى ترجمته ، وأغلب الظن أن المترجم هو صاحب الفضل الأول في طرب السلطان !

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المريني كاتبه محمد بن جزى الكلبي أن يكتب ما عليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب إلى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها . ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندقى ماركو بولو . فهو بعد أن عاد من رحلاته الطويلة في الشرق راح يحدث بأخبارها التي كان يستمع إليها القوم كأساطير ، وكان من الممكن أن تنسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صادف وهو بسجنه في جنوة كاتباً ذا مواهب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو بإملائه ، ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به في بلاط أبي عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذي يحتله الآن في تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى في أفريقية وآسيا وأوربا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فرار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رجال العصر ، ومن قال رجال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال في تجواله حين جاءه في مدينة تكدا « أكبر مدن الطوارق في السودان الغربي ، كتاب من السلطان أبي عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ، فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادى عشر لثمان سة أربع وخمسين وسبعائة (١١ سبتمبر سنة ١٣٥٣) فوصل فاس في أولئخر ذى الحجة (يناير سنة ١٣٥٤) . وكان قد توف على الحادية والخمسين من العمر ، وبقي بها حتى اختاره الله إلى جواره في سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

— ٣ —

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف من أموره في السنوات الثلاث والعشرين التي قضها مستقراً في فاس ، إلا أنه أقام في حاشية السلطان ، فمهره من إحسانه الجزيل ، وامتنانه الحفي الخفي . ما أنساه الماضي بالحال ، وأغناه عن طول الترحال ، وأنه كان يحدث الناس بما رآه من عجائب الأسفار وهم يعجبون من ذلك فيصدقهم بعضهم ويميل البعض إلى تكذيبه أو يشكون في أحاديثه ، وكان ابن خلدون من هؤلاء المتشككين فيما يبلو ، فهو يروى في مقدمته المشهورة أنه : « وره بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة ، كان قد رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند . . . وكان يحدث عن شأن رحلته ، وما رأى من العجائب بممالك الأرض ، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند ويأتى من أحواله بما يستعربه السامعون . . . فتناجى الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير

السلطان فارس بن وردار البعيد العيب - ففاوضته في هذا الشأن ، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض في الناس من تكذيبه ، فقال لى الوزير فارس : إياك أن تستنكر هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره ، فتكون كابن الوزير الناشئ في السجن . وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ، ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللجان التي كان يتغذى بها ، فإذا قال له أبوه هذا لحم الغنم : قال وما الغنم ؟ فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها . فيقول يا أبت تراها مثل الفار ؟ فينكر عليه ويقول أين الغنم من الفار ! وكذا في لحم الإبل والبقر - إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفار فيحبسها كلها أبناء جنس الفار .

ويتخذ ابن خلدون من حديثه مع الوزير أساساً لوضع قاعدة من قواعد النقد الدقيق فيعقب بقوله : « وهذا كثيراً مما يعثرى الناس في الأخبار ، كما يعثرهم الوسواس في الزيادة عند قصده الإغراب . . . فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيناً على نفسه : ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله : ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق الامكان قبله . وما خرج عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق ، فإن نطاقه أوسع شئ . فلا يفرض حداً بين الواقعات ؛ وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء ، فإنا إذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصفه ومقدار عظمته قوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله ، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه ولو كان ابن بطوطة قد نهج هذا المنهج الخلدوني السليم لخلت رحلته من الثغرات التي تنفذ منها سهام الطعن الموجه إليه ولكن السلطان أبا عنان كان معجباً بابن بطوطة

وبما يروى من أخبار بصرف النظر عن المنهج الذى تسير عليه ، ومن ثم « نفلت الإشارة الكريمة بأن يملى ما شاهده فى رحلته من الأمصار ، وما علق بحفظه من نواذر الأخبار ، وبذكر من لقيه من ملوك الأقطار ، وعلماؤها الأخيار ، وأولياؤها الأبرار ، فأملى من ذلك ما فيه نزهة الخواطر ، وبهجة المسامع والنواظر ، من كل غريبة أفاد باجتماعها ، وعجبية أطرف بانتحاءها » .

وكان كاتب القصة - فيما يبلو - على شاكلة ابن خلدون ، لا يسلم بكل ما يملى عليه ، بيد أن من كان فى مثل وظيفته من حاشية السلطان لا يستطيع أن يجهر برأى ، ولكن عبارة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب تم على ما كان يعتمل فى خاطره إذ يقول : « وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ، ولم أعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار » ، ثم لا يلبث أن يعود فينصف ابن بطوطة ويقول : « على أنه سلك فى إسناد صحاحها أقوم المسالك ، وخرج من عهدة سائر ما يشعر من الألفاظ بذلك ، وقيد المشكل من أسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ، ليكون أنفع فى التصحيح وال ضبط » ولا نرى هل يؤمن بهذا حقاً أم أنها مجرد مجاملة للسلطان ! ؟

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبي ، وقد ولد فى غرناطة ، والتحق بخدمة بنى نصر ، وترقى فى الوظائف حتى شغل منصب كاتب السلطان أبى الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر إلى فاس ليشغل نفس المنصب فى بلاط السلطان أبى عنان المريني ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد إليه بكتابة أخبار ابن بطوطة فقصى فى ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع إلى الرجل ويسجل ما يملى عليه منها « وكان الفراغ من تقييدها فى ثالث ذى الحجة عام ستة وخمسين وسبعائة »

(ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أى أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى فى تبييض المسودة ووضعها فى صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيراً ما يعتمد على السجع المتكلف . وإلى الإطناب حيث لا محل للإطناب ، وإلى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما فى الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير إلى أسمائهم ، وكثيراً ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولاً على نحو ما نرى فى وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها فأفسد بذلك الإطار العام لحديث ابن بطوطة القصصى المسترسل ، الفياض بالحيوية والخلابة من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد فى أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملاً فنياً متماسكاً ، ولا شك أنه لقي فى ذلك كثيراً من العناية ، فابن بطوطة لم يكن جغرافياً يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الأشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئاً وضاع . فكان كل اعتماده فى إملاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير مهما كان المرء من قوة الذاكرة أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصاً متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئاً من أمر البلاد التى تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريباً أن يقع فى أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع

صاحبه على نفسه عهداً بالآ يسلك طريقاً ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التي يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التي تفصل بينها ؟ ! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع إلى القصص التي يرويها المترجمون المحليون فيصلقها دون تحقيق أو تمحيص ؟ !

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الاضطراب سبباً في توجيه النقد إلى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية وبزيارته للصين . وهو في الأولى أخف وأيسر فعظمه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك إجماعاً على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ؛ ولكنه في الأخرى أدهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلاً ، ومن هؤلاء شيفر Schefer وفيران Ferrand ويول Yule . وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما هو من قبيل التلفيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل . . . حقاً إن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلاً على أن كل ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال . ففيه فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكد المصادر الصينية فيما يروى البعثة الياباني ياماموتو Yamamoto ، وتوثيقه رحلة ماركوبولو الذي زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاماً ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

— ٤ —

ويشتمل كتاب « تحفة النظر » في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » على وصف للرحلات الثلاث التي قام بها ابن بطوطة .

والرحلة الأولى هي أهم الرحلات وأطولها ولذا فإن حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب وقد قضى فيها الرجل ما يقرب من ربع قرن، إذ بدأها من طنجة مسقط رأسه « في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعائة معتمداً حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام » (١٤ يونيه ١٣٢٥ م) وأنهاها في مدينة فاس التي وصل إليها « يوم الجمعة في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعائة » (نوفمبر ١٣٤٩) .

ولم يكن ابن بطوطة يوم أن خرج من طنجة يعرف أن الأقدار ستجعل منه جغرافياً رغم أنه ، فقد خرج ينوي فريضة الحج فحسب ، ولم يدرك في خلده أن النوى ستدفع به إلى مختلف البلاد فلا يعود إلى وطنه إلا بعد سنين طوال . ومن السهل أن نتابع رحلته في المغرب وفي مصر . فقد مر بالجزائر وتونس وليبيا ووصل الإسكندرية في أول جمادى الأولى سنة ٧٢٦ هـ (٥ أبريل ١٣٢٦ م) أي أنه أنفق زهاء عشرة أشهر في هذا الجزء القصير من رحلته ، تزوج فيها مرتين وطلق مرة واحدة . وفي الإسكندرية بدأ يفكر — وربما ليس لأول مرة — في أن يتحول من حاج إلى رحالة محترف بعد أن لقي فيها « الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج » وأقام في ضيافته ثلاث ليال . وكان هذا الشيخ هو الذي ألقى في روعه التقلب في البلاد وزيارة مختلف الأمصار ويروى ابن بطوطة قصة هذا الأمر فيقول :

« دخلت عليه يوماً ، فقال لي : أراك تحب السياحة في البلاد ؟ فقلت له : نعم لأنني أحب ذلك . ولم يكن حينئذ خطر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين ، فقال : لا بد لك من زيارة أخى فريد

الدين بالهند ، وأخى ركن الدين زكرياء بالسند ، وأخى
يرهان الدين بالصين ، فإذا لقيتهم فأبلغهم متى السلام ،
فعمجت من قوله وألقى في روعى التوجه إلى تلك
البلاد ، ولم أزل أجد حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم
ومن الإسكندرية قصد القاهرة ، ولكنه لم يسلك
الطريق المألوف للحجاج ، بل راح يتنقل في ريف مصر .
ويوحى خط سيره في الدلتا بأنه قد وضع الحج فعلا
في المقام الثاني ، وأخذ بهم بزيارة المدن ومقابلة الأشخاص
وبخاصة العلماء والأولياء . فهو يعرج على تروجه ودمهور
ثم يقصد قوة . ويعبر فرع رشيد إلى منية المرشد لزيارة
شيخها أبي عبد الله المرشدي ، وكان قد سمع به أيام
إقامته في الإسكندرية . وبينما هو نائم ذات ليلة يرى
وكانه « على جناح طائر عظيم يطير في سمت القبلة ،
يتيامن ، ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ،
ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق ، وينزل في أرض
مظلمة خضراء » ويتركها ، فلما قص رؤياه على الشيخ
المرشدي فسر لها بأنه سوف يحج ويتجول في بلاد اليمن
والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند ويبقى بها مدة طويلة ،
وسيلقى فيها أخاه دلشاد الهندي ! . ترى هل تصدق
الأحلام إلى هذا الحد فترسم خريطة لرحلة مستقبله
تستغرق خمسة وعشرين عاماً ؟ ! أم هو الفتى الشاب
أراد أن يبرر لنفسه تقاعسه عن السير المباشر إلى بيت الله
الخرام فروى حديث الشيخين الأعرج والمرشدي ؟ !
« ومن قوة سار رحالتنا إلى النحرية وبيار والمحلة
الكبرى وملطين (بلطيم) ثم دمياط التي يصفها بأنها
« على شاطئ النيل ، وأهل الدور المولية له يستقون منه
الماء بالدلاء وكثير من دورها بها حركات ينزل فيها إلى
النيل ، وشجر الموز بها كثير ، يحمل ثمره إلى مصر في
المراكب ، وغنمها سائمة هملا بالليل والنهار ، ولهذا

يقال في دمياط : سورها حلوى ، وكلاهما غم : وإذا
دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج إلا بطابع
الوالي : فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة
كاغد ، يستظهر به لحراس بابها ، وغيرهم يطبع على
ذراعه فيستظهر به . والطير البحري بهذه المدينة كثير
متناهي السمن ، وبها الألبان الجاموسية التي لا مثيل لها
في غزوة الطعم وطيب المذاق : وبها الحوت البوري
يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر .
ومن دمياط يتجه إلى أشمون الرمان فسمند ،
حيث يركب النيل مصعداً إلى مصر ، وهو ينحصر
بحديث طويل يصف فيه مساجدها ومدارسها ومستشفياتها
والقراية والنيل والأهرام ، ويصف المدينة بأنها « تموج
موج البحر بسكانها ، وتكاد تضيق بهم على سعة
مكانها » وقد يبدو أن في هذا الوصف الإنشائي مبالغة
دفع إليها حب ابن بطوطة لمصر ، ولكن يؤيده ما ذكره
الرحالة الإيطالي فرسكوبالدو Frescobaldi الذي زار
القاهرة في سنة ١٣٨٤ وذكر أن مئات الألوف من
سكانها ينامون خارج المدينة لقلة المساكن فيها .
ومن القاهرة يتوجه مع الحاج الأفريقي إلى ميناء
عذاب على البحر الأحمر ماراً بمدن الصعيد الكبرى ،
ولكن الحرب القائمة بين السلطان وقبائل البجة تحول
بينه وبين عبور البحر فيعود إلى القاهرة ليرحل منها إلى
الشام فيزور « غزة أول بلاد الشام مما يلي مصر » ،
فمدينة الخليل فالقدس ، ومن بعدها يضطرب حديث
رحلته ، فلا نستطيع رسم خريطة لخط سيره . ويتحدث
عن مدن الشام بلا ترتيب ، وهي ظاهرة تتكرر فيها بعد .
وكان من بين البلاد الشامية التي زارها صور وصيدا
وطبرية وبيروت وطرابلس وحلب وبعبك ، ثم دمشق
التي يسهب في وصفها وتعدد بعض فضائل أهلها

وعاداتهم ولا ينسى بين الحين والحين أن يطعم حديثه بعض الطرف والحكايات .

وفي دمشق يترك زوجته ويخرج مع الراكب الشامي قاصداً الحجاز ، سالكا طريق الحج المألوف . وما كان له أن يفعل غير ذلك ، فظروف الصحراء الشاقة تحتم على سالكيها أن يلتزموا بدرب محدد وإلا تعرضوا للهلاك وبعد رحلة طويلة وصل الراكب مدينة الرسول فأقاموا بها أربعة أيام ، ثم خرجوا قاصدين مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج . ويصف ابن بطوطة المدينة المنورة ومعلمها ، والطريق إلى مكة وما به من آبار ومواضع ويتكلم في أسباب عن شعائر الحج وعن المسجد الحرام ثم يصف مكة العظيمة بأنها « مدينة كبيرة متصلة البنيان ، في بطن واد تحف به الجبال ، فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها ، وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ . . . ولأهل مكة الفعال الجميلة ، والمكارم الثابتة ، والأخلاق الحسنة ، والإيثار للضعفاء والمنقطعين ، وحسن الجوار للغرباء . . . ونساء مكة فائقات الحسنة ، بارعات الجمال ، ذوات صلاح وعفاف ، وهن يكثرن التطيب ، حتى إن إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً ، وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة ، فيأتين في أحسن زي ، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن ، وتنهب المرأة فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبثاً . ولأهل مكة عادات حسنة في الموسم وغيره » .

وبحق ابن بطوطة الغرض الذي ترك من أجله طنجة وهو تأدية فريضة الحج ، ولكنه بدلا من أن يفكر في العودة إلى وطنه كما يفعل معظم الحجاج ، يخرج من مكة في العشرين من ذي الحجة سنة ٧٢٦هـ (أكتوبر ١٣٢٦م) مع الراكب العراقي ، ولا يقصد إلى بغداد

مباشرة كما كان يفترض . بل يتفصل عن الراكب في النجف ليزور واسط والبصرة والأبلة : ويبدى عجبه من أن تصبح البصرة التي انتهت إليها زعامة النحو يوماً ما ، وقد فشا فيها الجهل بقواعد اللغة حتى لا يسلم من هذا خطيب الجمعة فيها .

ومن الأبلة يتجه إلى أطراف فارس ، فيزور نستر واصفهان وشيراز وكازرون ، ويكشف في وصفه عن إعجاب عظيم بمظاهر الطبيعة ، بالإضافة إلى عنايته المعهودة بالناس ، وبأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، وبخشيته عن العلماء والأولياء ومالهم من كرامات . ويضطرب حديثه عن زيارته لشيراز وهو على قصته ، فيخلط بين زيارته الأولى هذه وزيارته الثانية لها في طريق عودته في سنة ١٣٤٧م . ثم يقفل عائداً إلى العراق فيزل بالكوفة ويسترعى نظره كثرة الشيعة في جهاتها ، ثم يقصد بغداد التي فقدت الكثير من رونقها وعظمتها بسبب تخريب المغول لها ، وقد وافق وصوله إليها وجود أبي سعيد بهادور خان ملك العراقيين وخراسان الذي أعجب بموكبه ونظامه .

وأقام ابن بطوطة في العراق شهرين ، زار فيها تبريز والموصل ونصيبين وماردين ثم عاد إلى بغداد ، فوجد الحاج العراقي على أهبة الرحيل فصاحبه إلى مكة حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية . ويظهر أن الأسفار المتواصلة كانت قد أجهدت الرجل فصاح عزوه على أن يجاور بمكة ثلاث سنوات كاملة (٧٢٧-٧٣٠هـ / ١٣٢٧-١٣٣٠م) حج فيها ثلاث مرات ، وشهد خلالها الفتنة التي وقعت بين أمير مكة « عطيفة » وبين أيلدمور أمير جند الملك الناصر ، ثم خرج من مكة قاصداً بلاد اليمن فذهب إلى جدة ومنها ركب البحر لأول مرة في حياته وكان مهيباً لركوبه . وبعد يومين

تغيرت الريح ، فصعدت المركب عن السيل الى قصبتها ،
وانتهت بها الى الساحل الأفريقي للبحر الأحمر ،
فأرست عند رأس دوائر فيما بين عذاب وسواكن ،
فلما تحسن الجو ركب البحر من سواكن يريد أرض
اليمن وهذا البحر « لا يسافر فيه بالليل لكثرة أحجاره ،
ولئلا يسافرون فيه من طلوع الشمس الى غروبها »
والواقع أن هذه المنطقة من ساحل البحر الأحمر تكثر
فيها شعاب المرجان مما يعرض الملاحة للأخطار ما لم تتخذ
الحيطة اللازمة . وبعد ستة أيام وصل الى ميناء « حلى »
فأكرمه سلطانها عامر بن ذؤيب وكان قد عرفه من قبل
في حج سنة ثلاثين .

وفي اليمن زار « زيد » التي كانت المقر الشتوى
للسultan نور الدين على ، خامس سلاطين دولة بني
رسول . ثم يخرج منها قاصداً صنعاء قاعدة بلاد اليمن
الأولى ، ويسترعى نظره « أن المطر ببلاد الهند واليمن
والهبة إنما ينزل في أيام القبط ، وأكثر ما يكون
نزوله بعد الظهر من كل يوم في ذلك الأوان » وبعد
هذا من الأمور الغريبة . وهو أمر لا نستغربه من ابن
بطوطة الذي ينتمى الى حوض البحر المتوسط حيث
لا يكون المطر إلا في فصل الشتاء .

انحدر ابن بطوطة من صنعاء الى « عدن مرسى
بلاد اليمن على ساحل البحر الأعظم » ويظهر أنه لم يعد
يخشى البحر كما خشيه وهو يركبه في جلة . فتد سافر
من عدن في البحر أربعة أيام قاصداً ساحل أفريقية
الشرقية فلما بلغ زبلع وجدها « أقدر مدينة في المعمور ،
وأوحشها وأكثرها نفاً » حتى لقسه فضل أن « يبيت
في البحر على شدة هوله ولم يبيت فيها لقهرها » ، وبعد
رحلة بحرية استغرقت خمس عشرة ليلة وصل مقلشو ،
والتقى بسلطانها أو شيخها كما يدعوه القوم . ووصف

مجلسه وكيفية النحول عليه ، ثم ركب « البحر من مدينة
مقلشو متوجهاً الى بلاد السواحل قاصداً مدينة كلوا من
بلاد الزنوج » والسواحل هو الاسم الذي أطلقه العرب
على أفريقية الشرقية التي هي الآن كينيا وتنزانيا ،
ومنه اشتق اسم اللغة السواحلية التي تسود الآن في تلك
الجهات .

وبعد زيارة سريعة لساحل شرقى أفريقية ، عاد
رحالتنا الى بلاد العرب . وأظنه كان قد أصبح مغرمًا
بركوب البحر ، فهو يركبه في رحلة جديدة يطوف فيها
السواحل الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية قبل
أن يقصد مكة ليحج حجته الخامسة ، وكان
أول نزوله « مدينة ظفار الحموض . . . آخر بلاد اليمن
على ساحل البحر الهندي ، ومنها تحمل الخيل العتاق الى
الهند ، ويقطع البحر فيما بينها وبين بلاد الهند ، مع
مساعدة الريح ، في شهر كامل . . . » ويرى أن « من
العجائب أن دوابهم إنما علفها من السردين وكذلك
غنهم » وهو أمر لا يزال شائعاً حتى اليوم . ويصف
ابن بطوطة سكان ظفار ويتحدث عن سكانها وتجارها
ويصف أشجارها ويوجه عناية خاصة الى التانبول
والتارجيل وهو جوز الهند ، « وهذا الشجر من أغرب
الأشجار شأنًا وأعجبها أمرًا ، وشجره شبه شجر النخل
لا فرق بينهما إلا أن هذه تثمر جوزاً وتلك تثمر تمرًا ،
وجوزها يشبه رأس ابن آدم ، لأن فيه شبه العينين
والقلم ، ودخلها شبه الدماغ إذا كانت خضراء ، وعليها
ليف يشبه الشعر ، وهم يصنعون به حبالاتا يخطون بها
المراكب عوضاً من مسامير الحديد » .

ومن ظفار واصل صاحبنا رحلته الى بلاد عمان ،
ومنها سافر الى هرمز وسيراف ووصف مفاصل اللؤلؤ
فيما بين سيراف والبحرين . ثم عبر الخليج العربي الى

التعطيف . وانحدرو إلى هجر فالهامة التي صاحب أميرها
برسم الحج . وأدى الفريضة للعدة السادسة سنة ٨٧٣٢ هـ
فلما انتهى الحج عزم على السفر إلى اليمن والهند . فتوجه إلى
جدة . ومكث فيها أربعين يوماً ينتظر مركباً تحمله ،
فلما لم يوفق أخذ مركباً برسم عيذاب ، وانتهى به المطاف
إلى مصر ، فلم يقيم فيها طويلاً وتركها قاصداً بلاد الشام .
ومنها سافر إلى « بر التركية » بطريق البحر . وكانت
العلايا أول مدينة ينزل بها . ثم زار معظم المدن الكبرى
في آسيا الصغرى مثل أنطالية (أضالیه) وقونية وأقصر
وسيواس وأيا سلوق (افيسوس) وبزمير (أزمير)
ومغنيسية (منيسه) وبرصا وقصطنونية وانتهى إلى
ميناء صنبوب (سينوب) على البحر الأسود . وخط
سير الرجل في هذه الأنحاء يعتوره خلط شديد حتى
ليتعذر تحقيقه . ولكن ابن بطوطة من ناحية أخرى
يعطى صورة واضحة للدولة العثمانية في دور نشأتها ، إذ
يصف الامارات والدويلات التركية المتعددة قبل أن
يجمعها العثمانيون في دولة واحدة .

وبعد أن أقام في صنبوب أربعين يوماً عبر البحر
الأسود إلى شبه جزيرة القرم ، فنزل في مدينة الكفا
(فيودوسيا) وكانت تابعة لجمهورية جنوة وبها أكبر
سوق للربيق المملوكي في العصور الوسطى ، وفيها سمع
ابن بطوطة صوت نواقيس الكنائس لأول مرة في حياته .
ثم اكثرت عجلة وسافر إلى مدينة القرم فمضى فيها أياماً
تركها بعدها إلى مدينة أراق (آزوف) فبلدة الماجر
بالقوقاز ، وفيها تجهز قاصداً معسكر السلطان محمد
أوزبك ، خان مغول القبيلة الذهبية ، وكان ينزل على
مسيرة أربعة أيام من الماجر بموضع يقال له « بش دغ »
ويتحدث ابن بطوطة عن مثوله في حضرة السلطان .
وعن زوجاته الأربع وترتيبهن في السفر معه ، وعن

بنه وولديه ؛ ويسمع عن مدينة البلغار فيتوجه إليها
ليرى « ما ذكر عنها من انتهاء قصر الليل بها . وقصر النهار
أيضاً ، في عكس ذلك الفصل » . وفيها يفكر في السفر
إلى أرض الظلمة (سيبيريا) ثم يضرب عن ذلك لعظم
المؤنة ، وقلة الجندى . ويعود من مدينة البلغار إلى
معسكر الخان في بش دغ حيث يقضى أيام عيد الفطر ،
ويصف عادات القوم فيه ؛ ثم يرحل مع السلطان إلى
مدينة الحاج ترخان (استراخان) وفيها ترغب الزوجة
الثالثة للسلطان وهي يبلون بنت ملك الروم اندرونيكوس
الثالث أن تزور أباه لتضع حملها عنده . ويستأذن
ابن بطوطة في أن يصحبها إلى القسطنطينية . فيؤذن له ،
ويسير في ركبها . ولا نعرف على وجه التحقيق الطريق
الذي سلكه الموكب عبر البلقان لغموض أسماء كثير
من المدن التي يذكرها ابن بطوطة .

وفي القسطنطينية صح عزم الخاندان على ألا تعود
لزوجها ، وكان قد مضى على مقامها شهر وستة أيام ،
ومن ثم قفل ابن بطوطة عائداً إلى عاصمة السلطان
أوزبك في مدينة السرا على نهر الفلجا . ومنها عبر النهر
وسار إلى خوارزم « أكبر مدن الأتراك وأعظمها
وأجملها وأضخمها » ثم غادرها إلى بخارى وسمرقند
وترمد وبلخ وغزنة وكابل ووصل إلى السند المعروف
بينج آب بتاريخ الغرة من شهر الله اخضر مفتتح عام
أربع وثلاثين وسبعائة (١٢ سبتمبر ١٣٣٣ م) . وبهذا
ينتهي الجزء الأول من الكتاب .

- ٥ -

كان قد مضى على ابن بطوطة يوم أن دخل اخند
نحو تسعة أعوام منذ مغادرته مسقط رأسه طنجة . وفي
اخند أقام تسعة أعوام أخرى . فقد تركها قاصداً الصين

في السابع عشر لشهر صفر سنة ثلاث وأربعين وسبعائة (٢٢ يولييه ١٣٤٢ م) فلا غرابة إذن أن ينحصر الهند بالنصف الأول من الجزء الثاني ، خاصة وأنه لقي الحظوة لدى السلطان محمد بن تغلق الذي عينه في منصب القضاء بدلهي لمدة خمس سنوات .

ويفيض ابن بطوطة في وصفه لبلاط السلطان ، ومراسيم احتفالاته ، واستقباله للملوك والأمراء . ويقص الحكايات عن تواضعه وإنصافه ، واشتداده في إقامة أحكام الشرع ، ورفعته للمغارم والمظالم . ولكنه في الوقت نفسه لا يغفل فتكات هذا السلطان ، وما نجم من أفعاله . ولا ينسى ابن بطوطة أن يشبع هوايته الخاصة في الحديث عن الناس وحياتهم وعاداتهم ، فيتحدث عن أشجار الهند وفواكهها ، والحبوب التي يزرعها الخنود ويقتاتون بها ، وعن عاداتهم في حرق أنفسهم بالنار ، وعن نهر الكنج الملقب ورماد الجثث المحرقة . وعن السحرة الذين يدعون « بالجوكية » . ويتم حديثه عن هذه الأمور بالصلق والبساطة .

ويرى السلطان أن يبحث بهدية إلى ملك الصين . فلا يرى خيراً من ابن بطوطة لرأس الوفد الذاهب إلى الصين ، لما يعرفه فيه من حب الأسفار والرحلات . ولا يكاد الوفد يصل مدينة كول (عليكرة) حتى يشترك في حرب ضد الهنادك : ويستشهد بعض أعزائه ويقع ابن بطوطة في أسر جماعة منهم يسلبونه كل متاعه . ولكنه لا يلبث أن ينجو من الأسر « على يد ولي من أولياء الله » . ويأحق برفاقه فيجدهم قد تشاءموا من السفر وعزموا على الرجوع . غير أنه يقنعهم بمواصلة السير إلى قندهار . وبعدها يركب الوفد البحر . فيمر بساحل الفلفل (ساحل مليبار) حتى ينتهي إلى قاليقوت وكانت مجمع سفن أهل الصين وجاوة وسيلان وإيران

وغيرها . ويجهز لهم سلطانها مركباً تحملهم إلى الصين ، ويكون من حسن حظ ابن بطوطة ألا تعجبه « الكابين » المخصصة له فيبقى ليلته على الساحل ليستقل مركباً أخرى نقل إليها متاعه ، ولكن الريح العاتية تقلب المركب التي رفض النزول بها فيصوت ركبها ويبتلع البحر هدية السلطان ، وتهرب المركب الأخرى التي كان مفروضاً أن يركبها وفيها كل متاعه وغلماؤه وجواريه ، وتتركه منفرداً على الساحل لا يملك سوى سحادة صغيرة وبضعة دناتير .

كان هذا الحادث كفيلاً بأن يفل من عزم ابن بطوطة ، ويصرفه عن مواصلة السفر إلى الصين ، خصوصاً وقد انتفى الغرض منها بضاياع هدية السلطان ، ولكنه يملك بساحل مليبار شهوراً يسافر بعدها إلى جزائر ذبية المهل (جزائر الملديف) ، وييسم له الحظ فيها ، فيتولى منصب القضاء ، ويتزوج بأربعة نسوة أحدهن ربيبة سلطنة الجزائر ، ويحدثنا الرجل حديثاً ممتعاً عن الجزائر ، وعن سكانها وأعمالهم . وعن مساكنهم وعاداتهم ، وعن الملكة التي تحكمهم ويذكر سبب إسلامهم في قصة أقرب إلى الخرافة .

ويتشدد القاضي ابن بطوطة في تنفيذ أحكام الشرع فيوغر صدور بعض الناس ، ويضطر في النهاية إلى أن يترك الجزائر بعد إقامة سنة ونصف سنة إلى جزيرة سيلان ثم إلى ساحل كرومندل وإقليم بنغال فشبّه جزيرة الملايو وأندونيسيا حتى ينتهي إلى ميناء الزيتون (تشوان شوفو) في الصين . ثم يزور بعض المدن الصينية القريبة من الساحل مثل الخنسا (هانج - تشو) وهي في نظره أكبر مدينة وآها على سطح الأرض ، وخنان بالق (بكين) وهي عاصمة القان « الذي مملكته بلاد الصين والخطا » ولكنه لا يلقاه لتغيبه عن العاصمة .

ويقضي ابن بطوطة في وصف ما رآه من أحوال أهل الصين وفنونهم وما خصوا به من أحكام الصناعات ويتحدث عن الفخار الصيني ، وعن التراب الذي يوقدونه مكان الفحم ، وعن عاداتهم في تقييد ما في المراكب ، وفي منع التجار من الفساد ، وحفظهم للمسافرين في الطريق ، وعن نظام التأمين الاجتماعي الذي وضعوه لحماية العجزة والشيخوخة والأيتام ، وعن العملة الورقية التي يستخدمونها في البيع والشراء : « فأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم . . . وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بمقدار الكف ، مطبوعة بطابع السلطان ، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان ، حملها إلى دار كدار السكة عندها ، فأخذ عوضها جديداً ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لم الأوراق الجارية من قبل السلطان » .

ولا يطيب عيش ابن بطوطة وقد وصل « خان بالق » عاصمة الصين ، إذ تقوم فيها الفتن ، وينتهي أمرها بمقتل القان ، ويضطر الرجل إلى مغادرة المدينة على عجل عائداً إلى الزيثون ، حيث وجد سفينة حملته إلى سومطرة ومنها إلى ساحل مليلبار . ولا يعود الرجل إلى دلهي ليلقى سلطانها صاحب الرسالة التي لم تصل والهدية التي ابتلعها البحر ، بل يسافر إلى هرمز ومنها إلى العراق فالشام فصر ، ويقضي في القاهرة حيناً ثم يسافر إلى مكة ليحج حجه السابعة والأخيرة فيصلها في الثاني والعشرين لشعبان سنة تسع وأربعين (١٦ نوفمبر ١٣٤٨ م) . فلما انتهى الحج عاد مع الراكب الشامي إلى غزة ثم القاهرة ، وفيها علم « أن مولانا أمير المؤمنين ، وناصر الدين ، المتوكل على رب العالمين - أبا عثمان قد ضم الله به نثر الدولة المرينية ، وشفى

ببركته بعد إشفائها ، البلاد المغربية ، وأفاض الإحسان على الخاص والعام ، وغمر جميع الناس بسابغ الإنعام ، فتشوفت النفوس إلى المثول ببابه ، وأملت ثم ركابه ، فعند ذلك قصدت القدوم على حضرته العلية ، مع ما شفنى من تذكارات الأوطان ، والحسين إلى الأهل والخلان ، والمحبة لبلادى التي لها الفضل عندي على البلدان » .

ويبحر الرجل من مصر إلى تونس في صفر سنة ٧٥٠ هـ (مايو ١٣٤٩ م) ويقع قرة لدى أحد أقاربه فيها ، وبدلاً من أن يوصل سفره إلى بلاده بطريق البر يركب البحر إلى جزيرة سردينية ثم يعود بها إلى مستغانم بالساحل الجزائري ثم يقصد فاس ، فيصلها في أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعماية (نوفمبر ١٣٤٩ م) ويمثل بين يلى سلطانها أبي عثمان ، الذي شمله بعطفه ، وغمره بإحسانه .

- ٦ -

ولا يستقر ابن بطوطة طويلاً في فاس ، بل يقوم برحلته الثانية إلى الأندلس ليكون له « حظ من الجهاد والرباط » فيما يقول : فقد كان المسلمون فيها يعانون أخطر مرحلة في تاريخهم بعد أن ضاع معظم ملكهم . ويقضي الرجل في رحلته هذه شهوراً من عام ٧٥١ هـ ، ٧٥٢ هـ (١٣٥٠ - ١٣٥١ م) ينتقل فيها من بلد إلى بلد ، فيزور رنده ومريسة ومالقه ويلش Velez وغرناطة وملكها إذ ذاك أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل من ملوك بني نصر ، وفيها التقى بابن جزى الذي شاء له القدر أن يكون كاتب رحلته بعد ذلك بخمس سنوات ومن غرناطة يعود الرجل إلى فاس بطريق مراكش ومكناسة ، ويظهر أنه لم يكن يقصد الجهاد كما زعم ،

وإلا لامتدت إقامته في الأندلس ، ولاستقر في قلعة من القلاع مع المرابطين ، وإنما هي زيارة خاطفة أشبه بزيارات السائحين في هذه الأيام .

وحديث ابن بطوطة عن رحلته الأندلسية مقتضب بعكس حديثه عن الرحلة الأولى، ولعل مرد ذلك إلى أن أهل المغرب كانوا يعرفون عن الأندلس الشيء الكثير، فلم يكن لدى رحالتنا جديد يرويه . ولا يتحدث الرجل حديثاً ذاتياً كما كان يفعل وهو يقص أخبار أسفاره في المشرق بل يتحدث عن جبل الفتح (جبل طارق) وما أقامه فيه أبو الحسن وأبو عنان من تحصينات .

وكانت رحلة ابن بطوطة الثالثة والأخيرة إلى بلاد السودان الغربي ، وكأنما أراد ألا يلقى عصا التسيار إلا بعد أن يزور كل بلاد المسلمين ، واستغرقت هذه الرحلة عاى ٧٥٣ ، ٧٥٤ هـ (١٣٥٢ - ١٣٥٣ م) . وكان ابن بطوطة أول من جاب الصحراء الأفريقية الكبرى ووصف مشاهداته فيها . وقد خرج الرجل من مملكة في غرة محرم سنة ثلاث وخمسين في رفقة قافلة مريت ببليدة تغازا ثم تاسرها إلى أرسلت منها تكشيفا (كشافاً) ليستطلع الطريق ، وليعد لإقامتها في ابوالاتن أول أقاليم مملكة السودان ، وقد وصلتها القافلة بعد سفر شهرين كاملين من مملكة ، ويعجب ابن بطوطة من سكانها الذين لم فعال لا تتفق وإسلامهم «فأما رجالهم فلا غيرة لليسهم ، ولا يتسب أحدهم إلى أبيه بل يتسب إلى خاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه وأما نسائهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجن ، مع مواظبتهن على الصلوات ، ومن أراد الزوج منهن تزوج ، لكنهن لا يسافرن مع الزوج ، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها ، ويروى قصتين طريفتين يؤيد بهما كلامه .

ومن ابوالاتن يتجه لزيارة مملكة مالي التي خلفت مملكة غانة وامتدت حدودها على النيجر حتى «جاو» ، ويبلغ مدينة كارسغو على النيجر الذي يحسبه نهر النيل . وقد ظل كل الرحالة يعقلون ذلك حتى أثبت مانجو بارك في سنة ١٧٩٥ م أن لا صلة بين النهرين . وأخيراً يصل رحالتنا إلى مدينة مالي نفسها ، حاضرة ملك السودان وهو كعادته يتحدث في روايته عن السلطان ، وعن سكان المملكة وعاداتهم وطباعهم ، وما يستحسنه من أفعالم ، وما يستقبحه منها ، ويصف شجر البواباب الضخم الذي يستخدمه القوم لحزن مياه المطر ، ولا يزالون يفعلون ذلك حتى اليوم ، ويتحدث عن الخيل التي تكون في النيل ، ويقصد بها أفراس النهر ، ثم ينتهي إلى «تنبكتو» ويلتقى فيها بجماعة من المصريين يكرمون وفادته ، ويواصل سيره إلى تكندا ، وفيها يجيئه أمر السلطان بالعودة إلى فاس .

— ٧ —

ويطوى النسيان رحلة ابن بطوطة ، فهي لم تكن من اثر الفن الذي يتوارثه المشتغلون بالأدب العربي عبر القرون ، ومع أنها حفلت بالحكايات والقصص والأساطير التي تعطي صورة للمجتمع الذي عاش فيه ابن بطوطة والتي قد تستهوى الناس ، فلم يكن لها حظ من الرواج والذيع في القرون التالية ، وأغفلها الكتاب الذين جاءوا من بعده لإغفالا تاماً ، فلا إشارة إليها ، ولا اقتباس منها كما كانت العادة مع أمثالها من المصنفات ويختصر الرحلة في القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) كاتب يدعى البيلاوى ، فلا يكون المختصر بأحسن حظاً من النص الكامل ، فينسى هو كذلك كما نسي الأصل من قبل ، ولكنه يكون بعد

قرن من الزمان الخيط الذي يهدي إلى الرحلة وبدل عليها ، فقد عثر على مخطوطات موجز اليلوني اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع عشر هما زيتسن Seetzen الألماني وبوركهارت Burckhardt البريطاني ونقلها إلى مكتبي جوتا وكبردج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوربا بأبن بطوطه ورحلته ، ومن عجب أن يظل العرب على جهل ببصاعتهم حتى تكتشفها أوربا ، ثم لا يسارعون باستردادها إلا بعد سنين طوال .

عرفت أوربا لأذن رحلة ابن بطوطه ممثلة في الموجز الذي كتبه اليلوني ، وكان المستشرق كورجارتن Kosegarten أسبق العلماء الأوربيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها في سنة ١٨١٨ م ومعها ترجمة باللاتينية لثلاث مقتطفات منها أعطاها عناوين الرحلة الفارسية Iter Persicum والرحلة المالديفية Iter Maldivicum والرحلة الأفريقية Iter Africanum ثم جاء من بعده تلميذه أبتر Apetz فدرس وصف ابن بطوطه لساحل مليلار ونشر دراسته في سنة ١٨١٩ م . وفي سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لي Rev. Samuel Lee في لندن أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الإنجليزية ؛

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينة الجزائرية ، عثروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطه ، وكان بعض أجزاءها بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنان كاملتان . ونقلت هذه المخطوطات بالطبع إلى المكتبة الأهلية ببائيس ، وعنى اثنان من العلماء الفرنسيين هما دفريميري Defrémery وسانجيتي Sanguinitti بدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنوا في النهاية من

طبع الرحلة كاملة مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطه كاملة في باريس لأول مرة في أربعة أجزاء فيما بين سنتي ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه الطبعة البائيسية هي أهم طبعت رحلة ابن بطوطه حتى يومنا هذا ، وقد أعيد طبعا أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة البائيسية طبعت الرحلة في القاهرة طبعتين عربيتين كل منهما في مجلدين ؛ وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامي ١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أي بعد نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم ظهرت الطبعة الأخرى في سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعتين العربيتين لم يحفلوا بالخواشي والتعليقات التي كتبها العالمان الفرنسيان ، ولم يفكروا في نقل المقدمة الوافية التي صدر بها الكتاب ، واكتفوا بنشر النص العربي دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة البائيسية في سنة ١٨٥٣ صدهاء في الأوساط العلمية ، مما أثار اهتمام العالم الفرنسي ارنيست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطه ورحلته دراسة قيمة . وبدأ يعنى بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها إلى مختلف اللغات ومنهم كولي Cooley وديفك Devic وديلافوس Delafosse وفيران Ferrand ويول Yule وكورديه Cordier وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماماً بهذا الأمر ، إذ كانت بلادهم مما اهتم به ابن بطوطه في رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة البائيسية كاملة ، ومن ثم شرعت صحيفة « تقويم وقائع » تنشر الرحلة في فصول مسلسلة منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهرت ترجمة تركية كاملة للرحلة في ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتي ١٨٩٧ ، ١٩٠١ .

وفي سنة ١٩١٢ نشر مزبك الجزء الخاص بالهند والصين في همبرج مترجماً إلى الألمانية . وفي سنة ١٩٢٧ أخرج الأستاذ فؤاد افرام البستاني في بيروت مختارات من الرحلة في ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جب H. Gibb ممن اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر في لندن سنة ١٩٢٩ مختصراً لها بالإنجليزية مزوداً بكثير من الحواشي العلمية الضرورية . وذكر في مقدمته التحليلية الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صلق وعده فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة معتمداً على طبعة ديفريمورى وسانجنتى الباريسية ، ونشر منها حتى الآن جزأين مزودين بالحواشي والمخرائط وبعض الصور .

وفي سنة ١٩٣٤ نشرت وزارة (المعارف) المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان « مهذب رحلة ابن بطوطة » قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه اثنان من كبار رجالها هما الأستاذ أحمد العوامرى والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر

من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما أضافا إلى طبعتهما بعض المخرائط الجيدة التى رسمها وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافية في كلية دار العلوم . وقد ظل مهذب رحلة ابن بطوطة لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطة ترجمة مجرية نشرها ايفان هربك في براغ سنة ١٩٦١ وأخرى إيطالية نشرها جبريل في فلورنسا في نفس السنة .

ولذا كان هذا هو اهتمام الأجانب برحلة ابن بطوطة ، فإن من حقنا أن نهيب بالمستولين عن حياية تراثنا العربى ونشره أن يوجهوا عنايتهم إلى هذه الرحلة ، وأن تظهر في القريب طبعة عربية جديدة محققة مشروحة فنحن أولى الناس بهذا العمل ، وأظننا في نهضتنا الفكرية الحاضرة من أقدرهم عليه .



نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية لردفورد

بمقام

الدكتور اسماعيل بيوفى لفرع

مدير مركز الشرق الأوسط الاقليمي للتطبيقات المشعة

حياته

ولد « أرنيست ردفورد » في ٣٠ أغسطس عام ١٨٧١ ميلادية في مدينة « نيلسون » بنيوزيلندا ، وهو من الفيزيقيين البريطانيين المعلومين بفضل ما قدمه للعلوم الفيزيكية من النظريات والدراسات العميقة وبالأخص في ظاهرة النشاط الإشعاعي حيث تعهدها بالبحث العميق مسهماً في التعرف على خصائص الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة . وقد أحب الفيزيكا وكرس حياته لتقديمها ، فبنى معاملها أثبت بالتجارب العملية الكثير من الظواهر الفيزيكية ، وتوصل إلى العديد من الثوابت والخواص الفيزيكية . درس في جامعة نيوزيلاندا ثم انتقل إلى إنجلترا حيث أجرى من البحوث « بكامبردج » ما جعله أستاذاً للطبيعة في جامعة « ماك جيل » بمونتريال عام ١٨٩٨ . ثم عين أستاذاً للفيزيكا بجامعة « مانشستر » عام ١٩٠٧ . وانتقل إلى جامعة « كامبردج » حيث عين أستاذاً للفيزيكا العملية عام ١٩١٩ ، كما قبل بالإضافة إلى هذا أستاذية الفيزيكا في المعهد الملكي بلندن .

وفي عام ١٩١٩ أثبت بالتجارب العملية إمكان

تحويل عنصر إلى آخر تحويلًا صناعيًا ، وقد كان هذا الحدث حلماً يراود العلماء منذ قديم الزمان . كما اكتشف خواص جسيمات ألفا وبيتا المنبعثة من المواد المشعة ، واكتشف جسيماً من مكونات نواة الذرة ألا وهو « البروتون » . وقد وضع الأسس والدعائم لتركيب الذرة ، ووضع نموذجها الذي بنى عليه الأستاذ « بوهر » نظريته الحديثة لتركيبها ، فإليه يرجع الفضل في أهم فكرة ونظرية أدت إلى ما أقره العلماء بعد عدة سنوات لنموذج الذرة وما تحويه من جسيمات . وقد انتخب عضواً في الجمعية الملكية البريطانية وهي أهم جمعية علمية بانجلترا في عام ١٩٠٣ وهو في سن الثانية والثلاثين ، ومنح الكثير من الأوسمة والدرجات العلمية البريطانية وغيرها ، ونال جائزة نوبل عام ١٩٠٨ لما قدمه للعلوم من الجديد من النظريات ومن العظيم من البحوث .

وكان يعمل معه بمعامله بجامعة مانشستر الأستاذ « بوهر » ذائع الصيت في التركيب الذري والبحوث الذرية فكانا قوة مبتكرة باحثة في فرعي الفيزيكا الذرية : العمل والنظرى .

ألف الكثير من كتب النشاط الإشعاعي منها

« التركيب الكهربى للآدة وطبيعة الذرة » ، والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة » ونشر كثيراً من البحوث العلمية ما زالت هدياً للباحثين والدارسين .

ويعتبر « رذرفورد » مرجعاً وعالمياً رائداً فى النشاط الإشعاعى والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ، فما من سؤال دار بخلد العلماء إلا وقد وجد له حلاً علمياً معززاً بالتجارب العملية ومدعماً بالنظريات المفسرة .

حياته العلمية :

قضى « رذرفورد » حياته فى وقت بلغت فيه البحوث الفيزيائية قمة ازدهارها ، فقد تقدمت تقليماً مثيراً فيه كثير من التطور والإكتشافات والابتكارات . وبعمق تفكيره فى تركيب الذرة اهتدى إلى وضع نموذج لها كان أولى خطوات التقدم فى العهد الذرى ، ولما لم ينس له تفسير بعض المشاهدات العملية بتطبيق القوانين المعروفة وقتئذ على نمودجه هذا تدارس الأمر مع زميله الأستاذ « بوهر » الذى تولى تعزيز نمودج « رذرفورد » للذرة مدعماً إياه بالأفكار الجديدة المتحررة من قيود القوانين المعروفة ومستخلصاً الحديث من نظريات « الكم » ومطبغاً تلك النظريات على حركات الجسيمات المكونة للذرة مخالفاً بذلك ما تعارف عليه العلماء فى علم الفيزيكا وقتئذ .

نظرية « رذرفورد » لتركيب الذرة :

درس « رذرفورد » النظريات التى وضعها العلماء قبله عن تركيب الذرة وعرف مواطن الضعف بها ، وعلى هدى تلك الدراسات وضع نمودجه لتركيب الذرة . فقد فكر « طومسون » فى نمودج للذرة بعد اكتشافه للإلكترون وإثبات وجوده بالذرة . وقد تابعت النظريات فى تركيب الذرة لعل العلماء يجمعون على صورة مقبولة لشكل الذرة وتركيبها تثبتهما

المشاهدات وتعرزها نتائج التجارب التى عمت الكثير من معامل الفيزيكا بالعالم . وقد كان من الواضح أن الذرة لتعادلاً كهربائياً تحمل شحنتين كهربائيتين مختلفتين : الأولى سالبة وهى شحنة الإلكترونات التى ثبتت عملياً ولا شك فى وجودها بالذرة ، وتبعاً لذلك لا بد من وجود شحنة موجبة تساوى فى مقدارها شحنة الإلكترونات ويحملها الجزء الثانى من الذرة الذى ازال غامضاً حينئذ . وبمجهود غير يسير وبتجربة ناجحة استنتج « طومسون » أن عدد الإلكترونات بالذرة يساوى وزنها الذرى ، ولكن أثبت « باركلا » فى عام ١٩١١ عكس هذا وأوجد أن عدد الإلكترونات بذرات العناصر الخفيفة يساوى نصف الوزن الذرى ماعدا ذرة الهيدروجين التى بها إلكترون واحد . وحيث أن الذرة متعادلة كهربائياً فإن عدد الشحنات الكهربائية الموجبة يكون قد تعين بصفة مبدئية وهو نفس عدد الإلكترونات . وكى تحتفظ الذرة داخلها بشحنتين كهربائيتين مختلفتين ولا تتلاشيان فإنه لا بد من وجود الإلكترونات السالبة بجانب الشحنات الموجبة فى حالة مستقرة ، فلا يجذب الإلكترون نحو شحنة موجبة فيلتصق بها وتتلاشى شحنته ، ولا بد من أن تكون الإلكترونات فى حالة سكون أيضاً . وقد أعلن « طومسون » عن احتمال وجود الشحنة الموجبة فى كرة مقفلة بالذرة موزعة توزيعاً منتظماً عليها وتتخللها الإلكترونات فى مواضع ثابتة بفعل قوى التجاذب عليها من جميع الجهات .

على ضوء هذه الافتراضات وقصورها عن تفسير الظواهر الفيزيكية الذرية ، وضع « رذرفورد » نمودجاً للذرة يعتبر نقطة الابتداء وفاتحة تفكير جديد انتهى بالنمودج الذرى الذى وضعه الأستاذ « بوهر » وأقره العلماء .

افترض « رذرفورد » أنه بدلا من توزيع الشحنة توزيعاً منتظماً على كرة اعتبرها « طومسون » النواة

فإنها تتركز في منطقة غاية في الصغر قطرها أقل من جزء من مليون مليون من السنتيمتر ، وسميت هذه المنطقة فيما بعد بالنواة . ويحيط بهذه النواة الإلكترونات في ترتيب ما يحقق نتائج التجارب العملية . وقد وضع « رذرفورد » نموذجاً للذرة وهو أن ذرة الهيدروجين ما هي إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية تتكون من نواة موجبة يدور حولها إلكترون سالب التكهرب كما تدور الأرض حول الشمس . بهذا التصور يكون الإلكترون واقعاً تحت تأثير قوتين متضادتين هما :

(أ) قوة الجذب بين الإلكترون سالب التكهرب والنواة موجبة التكهرب وتعمل على الإلكترون في اتجاه مركز دائرة المدار حيث يتركز مركز الجذب ،

(ب) قوة الطرد المركزية التي تؤثر عليه إلى الخارج في اتجاه نصف القطر الواصل من النواة إلى الإلكترون . وعندما تتعادل هاتان القوتان فإن الإلكترون يدور حول النواة في مدار ثابت ويظل به ما لم تؤثر عليه عوامل خارجية أو ينتقل من مدار إلى مدار .

وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بمجلة متزايدة ، وتطبيق قوانين النظرية الكهرومغناطيسية وجد « رذرفورد » أن هذه العملية تحتم أن يفقد الإلكترون جزءاً من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تنفد الطاقة ، ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر ، وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة لا استمرار فيها ، كانت هذه إحدى العقبات التي لم يتمكن « رذرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين الفيزيكا . ولما عرض « رذرفورد » على زميله وصديقه الأستاذ « بوهر » متابعة دراسة

ذلك النموذج علّه يجد افتراضاً لحل ما صادف « رذرفورد » من قصور نموذج الذرة بصورته هذه من تفسير المشاهدات العملية ، تابع « بوهر » التفكير في نموذج « رذرفورد » وتحرر من قيود القوانين المعروفة ووضع افتراضات جديدة غريبة طبقت على نموذج « رذرفورد » ، وكانت إضافات « بوهر » هي أن كمية التحرك للإلكترون الدوار حول النواة هي كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية ، وبذلك أمكن تفسير انبعاث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة ، كما عززت تلك الافتراضات المشاهدات العملية .

النشاط الإشعاعي

خلال ثلاث سنوات متتالية في أواخر القرن التاسع عشر قلم العلماء للإنسانية ثلاثة اكتشافات غاية في الأهمية ، ففي عام ١٨٩٥ اكتشف « رونتجن » « أشعة أكس » التي مهدت السبيل للتعرف على ظاهرة النشاط الإشعاعي تلك الظاهرة التي اكتشفها « بكريل » الفرنسي في عام ١٨٩٦ ، وثالثها هو لإثبات « طومسون » ، « فيشرت » ، « كوفن » وجود الإلكترون خارج حيز الذرة في عام ١٨٩٧ .

اكتشافه

أجرى « هنري بكريل » تجربة قلبت البحوث الذرية رأساً على عقب جعلت في الإمكان استخدام الطاقة الذرية الآن . فبينما كان العلماء في ذلك الوقت مشغولين بأشعة أكس والجهود المبذولة لدراساتها ومعرفة مصدرها ، أعلن « بكريل » أن أشعة أكس أو أية أشعة مماثلة ممكن أن تشع من معادن أرضية بعد تعرضها مدة لأشعة الشمس ولإثبات ذلك عرض مواد مختلفة لأشعة الشمس ثم درس تأثيرها على الألواح الفوتوغرافية ، وكم كانت دهشته عند ما اكتشف

(أ) أشعة ألفا : وهى عبارة عن جسيمات
تحتوى كل منها على بروتونين ونيوترونين وتحمل
شحنة كهربائية موجبة قدرها ضعف شحنة البروتون
الموجبة ، ويانبعاثها من النواة تتحول النواة إلى نواة
ذرة أخرى أقل منها فى العدد الذرى .

(ب) أشعة بيتا : وهى عبارة عن إلكترونات
تكونت بالنواة نتيجة لتحلل النيوترون إلى بروتون
والكترون ، فيبقى البروتون بالنواة ويحولها إلى نواة
ذرة أخرى أكبر منها فى العدد الذرى ويتطاير
الإلكترون ويسمى أشعة بيتا ، ولذلك فهى سالبة
التكهرب ولا تختلف عن أشعة المهبط سوى أنها
ذات طاقة عالية .

(ج) أشعة جاما : وهى أشعة كهرومغناطيسية
كالضوء وأشعة إكس وتصاحب أشعة ألفا أو بيتا
إذا لم يتحقق للنواة الاستقرار

مصدر النشاط الإشعاعى :

فى سنة ١٩٠٢ عزز «رذرفورد» و«سودى»
النظرية القائلة بأن النشاط الإشعاعى يتسبب عن تحطم
الذرات ، وكان ذلك نتيجة بحوث أجريت على
طبيعة الإشعاع المنبعث من المواد المشعة ، وفى حالة
الرادىوم وجد أن جسيمات ألفا تنبعث منه ، وهذه
الجسيمات مشابهة تماماً لنواة ذرة الهليوم ، إذ تتحطم
ذرات الرادىوم واحدة تلو الأخرى مشعة من داخلها
جسيمات ألفا ، وكذلك ينبعث جزء من طاقة الرادىوم
المشع على هيئة أشعة جاما التى قلنا إنها أشعة
كهرومغناطيسية كالضوء ولكنها أقوى منه بكثير .

وذرات الرادىوم المتحطمة لا تحتفظ بخاصية عنصر
الرادىوم بل تتحول إلى مادة أخرى جديدة هى
غاز الرادون .

بطريق الصدفة أن بعض المعادن تؤثر على الألواح
الفوتوغرافية تأثيرات تشابه تأثير أشعة أكس عليها ولو
أنها لم تعرض لأشعة الشمس ، كما تنفذ فى طبقة سميكة
من مادة لا تسمح بمرور الضوء : هذه المواد كانت لإحدى
مركبات اليورانيوم ، واستنتج أن هناك أشعة نفاذة غير
منظورة تشابه أشعة أكس تنبعث من معدن اليورانيوم ،
هذه الظاهرة الجديدة سميت «النشاط الإشعاعى» .

«آل كورى» يبحثون فى النشاط الإشعاعى

والخواص الإشعاعية لليورانيوم وغيره من المواد
سرعان ما وجد أنها نتيجة التغيرات السريعة داخل
الذرة ، وكل المحاولات التى بذلت لإيقاف تلك
التغيرات بالطرق الطبيعية المعروفة كتأثير الحرارة
والبرودة والتفاعلات الكيميائية لم تنجح ولم تحد من قوة
نشاطها الإشعاعى ، وكما نعرف لا يتعدى تأثير تلك
المحاولات سحب الإلكترونات الخارجية التى تحيط
بالنواة ، ولذلك استنتج على الفور - أن النشاط
الإشعاعى لا بد وأنه تغيرات سريعة غاية فى السرعة
تجرى فى مركز الذرة وتستمر هكذا حتى تنتهى المادة
المشعة وتتحول إلى أخرى خاملة .

وعلى ضوء هذه الحقائق تابع «مارى» و«كورى»
بحوثهما جرياً وراء استكشاف مواد مشعة جديدة .
ولا يقل ما قام به «آل كورى» أهمية عن القنبلة
الذرية الآن ، فقد ابتدأ بحمسة أطنان من «البثيلند»
وهو من المواد الخام الغنية باليورانيوم ، وحصلوا على
كمية ضئيلة من المادة الباحثين عنها ، وأهم عنصر
حصل عليه «آل كورى» هو الرادىوم المعروف
بشدة نشاطه الإشعاعى .

الإشعاعات الذرية :

تنشأ الإشعاعات الذرية من اضطرابات نواة ذرة
المادة المشعة فتنبعث من النواة :

تحول العناصر عند الإشعاع

لقد بدأ التحول من عنصر الراديوم إلى غاز الرادون غريباً في بادئ الأمر ولكن كان متوقعاً حسب تركيب الذرة السابق . فعندما تنفصل نواة الهليوم التي تتكون من « بروتونين » و « نيوترونين » من ذرة الراديوم تفقد الأخيرة شحنتين موجبتين فيترتب على هذا أن تفقد إلكترونين كذلك من سحب الإلكترونات الخارجية لتحتفظ بتعادلها الكهربائي .

ولما كان العدد الذري للراديوم ٨٨ فإن الذرة الجديدة تكون ذات عدد ذري ٨٦ أى يحيط بها ٨٦ إلكترونات وبالرجوع إلى جدول العناصر نجد أن الذرة الجديدة ذرة غاز الرادون .

من ذلك نجد أن لدينا عنصراً يتحول إلى عنصر آخر من تلقاء نفسه ، ولذا يفسر النشاط الإشعاعي بأنه عملية تحول عنصر إلى آخر ينطلق أثناءها من داخل النواة جسيمات متناهية في الصغر وبسرعة فائقة . وبعد ملايين السنين ستتحول هذه المواد ذات النشاط الإشعاعي إلى رصاص وهو آخر مراحلها الحاملة .

كذلك إذا تحطمت ذرة الرادون فإنه ينطلق منها جسيمات ألفا بسرعة تزيد على ٣٦ مليون ميل / ساعة وتكون طاقة حركتها غاية في الكبر ، وكل ذرة واحدة تتحطم ينتج عنها طاقة على هذا النمط أكبر من أية طاقة ناتجة من المفرقات الكيميائية . فتتأثر الطاقة الذرية الممكن الحصول عليها على هيئة جسيمات ألفا السريعة المنبعثة من جرام واحد من غاز الرادون تصل إلى ٨٠٠٠٠٠ كيلوات ساعة والوقت الذي تأخذه أية كمية من الراديوم ليتحول نصفها فقط إلى رادون هو ١٦٠٠ سنة وبعد ١٦٠٠ سنة أخرى يتحول نصف الباقي (أى ربع الكمية الأولى) وهكذا ؛ أما ذرات اليورانيوم التي تشبه الراديوم في إشعاعها

لجسيمات ألفا فإنها تتلاشى بمعدل أقل ، ويتحول نصف أية كمية منه في ٤٥٠٠ مليون سنة ؛ وبجانب هذا توجد مواد مشعة أخرى تتلاشى سريعاً في جزء من مليون من الثانية وهذه المواد غير المستقرة لا يمكن أن تبقى طويلاً ولا توجد منفردة بل مع المادة طويلة العمر التي خلقتها وأوجدتها .

أما ذرات اليورانيوم التي تشع إشعاعات ذرية كالراديوم فإنه عند تحطمها تتكون مادة أخرى وهذه تتحطم أيضاً مكونة مادة مشعة ثالثة وهكذا تستمر عملية التحطم وخلق مواد جديدة لا تقل عن ١٣ مادة مشعة حتى تصل إلى حالة استقرار — ويكون الرصاص هو المادة النهائية المستقرة . ولما كان العدد الكتلي لنواة اليورانيوم ٢٣٨ فإنه عندما تشع جسيمات ألفا ذات العدد الكتلي ٤ تتحول إلى ذرة عددها الكتلي ٢٣٤ ؛ وكلما حصل تغير حصل نقص في العدد الكتلي الجديد فاليورانيوم ينتهي برصاص يسمى رصاص اليورانيوم عدده الكتلي ٢٠٦ .

والاكتينيوم ينتهي برصاص يسمى رصاص الاكتينيوم عدده الكتلي ٢٠٧
والثوريوم ينتهي برصاص الثوريوم عدده الكتلي ٢٠٨

وكل التأثيرات الكيميائية لهذه الأنواع من الرصاص واحدة فهي تتحد في العدد الذري وتختلف في العدد الكتلي ولذا فهي تسمى « نظائر » .

نصف العمر أو حياة النصف

تبعث جسيمات ألفا وجسيمات بيتا وأشعة جاما من ذرات العناصر المشعة بحساب دقيق ، فهي تنطلق وفق معدلات منتظمة وبنسبة ثابتة بحيث يمكن حساب حجمها والتنبؤ بتناقص مقدارها وعمرها . فلكل مادة عمر زمني معروف ، ويسمى الزمن الذي ينقضي

لتصل المادة المشعة إلى نصف كيتها « بنصف العمر »
أو حياة النصف : فمثلاً :

نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ عاماً . الفوسفور
المشع ١٤,٣ يوماً ،

والليود المشع ٨ أيام والرااديوم ١٦٠٠ سنة
واليورانيوم ٤٥٠٠ مليون سنة - وهناك من المواد
المشعة ما هو قصير العمر ، فمثلاً ما عمره ثوان ، ومنها
ما عمره دقائق ومنها ما عمره ساعات .

امتصاص الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة

تتفاوت درجة نفاذ الأشعة وقوة احتراقها للأجسام
والمواد من شعاع إلى آخر . فأشعة ألفا تمتصها قطعة
من الورق وألواح رقيقة من الألومنيوم وأشعة بيتا
تتمتصها قطعة من الألومنيوم سمكها بضعة ملليمترات ،
أما أشعة جاما وهي شديدة النفاذ وتحمل أكبر الأخطار
فيمتص معظمها قطعة من الرصاص سمكها بضعة
سنتيمترات .

أخطار الإشعاعات الذرية

تكون المواد المشعة مصدر خطر كبير على الإنسان
والحيوان والنبات إذا لم نتخذ الطرق المأمونة للوقاية
من إشعاعاتها ، ولو زادت كمية الإشعاع التي تقع على
الأجسام من مصادر مشع عن حدٍّ معلوم معروف
متفق عليه دولياً ، فإنها تلحق أضراراً بالغة بالأعضاء
المختلفة التي تتعرض لها فتسبب الحروق والسرطان
وإخلال بناء الجسم وغيرها ، وفي حالات التعرض
الشديد تؤدي إلى الوفاة في وقت وجيز حسب شدة
الكمية .

أجهزة قياس الإشعاعات الذرية

كان لابد من قياس الإشعاعات الذرية لتوق
أخطارها والإفادة منها بطرق مألوفة ولذلك اخترع

العلماء أجهزة لقياسها لمعرفة مقدارها . وقد اخترع
العالمان « جيجر ومولر » جهازاً يسمى باسميهما « عداد
جيجر » تقاس به كميات المواد المشعة مهما ضوئلت
قيمتها ، ونظرية هذا الجهاز هي تحويل طاقة الإشعاعات
الذرية إلى طاقة كهربائية على هيئة نبضة كهربائية
يمكن تسجيلها ، ولما كانت كل نبضة مصدرها شعاع
واحد أو جسم واحد فإن عدد النبضات يساوي عدد
الأشعة أو الجسيمات المنبعثة .

وهناك عداد آخر يسمى « العداد الوميضي »
ونظريته هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة
ضوئية تؤثر على مهبط خلية ضوئية فتخرج منه
إلكترونات تنجذب بسرعة نحو مصعد الخلية محدثة
تياراً كهربائياً على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها
وبالتالي يمكن عد الأشعة والجسيمات المنبعثة .

المواد المشعة صناعياً

وتسمى تلك المواد بالنظائر المشعة وهي تنتج من
عناصرها المستقرة ، فالعناصر المتحدة في العدد الذري
والمختلفة في العدد الكتلي تسمى بالنظائر - فمثلاً في
حالة نظائر الأكسجين نجد أن ذرة الأكسجين العادية
عددتها الذري ٨ وعددها الكتلي ١٦ إذ تحتوي على ٨
بروتونات و ٨ نيوترونات وهناك ذرة أكسجين
أخرى تحتوي على ٨ بروتونات ، ٩ نيوترونات
(أي العدد الكلي = ١٧) وهذه لها كل الخصائص
الكيميائية التي لذرة الأكسجين العادية ، وكذلك
توجد ذرة أكسجين ثالثة عددها الكتلي (١٨) .
وكل العناصر (وعددها يبلغ المائة) لها أكثر من
١٢٠٠ من النظائر يوجد مثلها في الطبيعة ٣٠٠ ،
ومن النظائر ما تبعث بإشعاعات ذرية كالرااديوم
وغيره من المواد المشعة وتسمى بالنظائر المشعة .

كان « جوليو وأيرين كوري » هما أول من حول
العناصر الثابتة إلى نظائرها المشعة ومن ثم أطلق على

وكان يستعمل في دراسته الألواح الفوتوغرافية وكان يستهدف الكشف عن بعض خصائص النرات الأخرى . وقد وجد العلاقة بين سرعة الإشعاعات بعد اختراقها الشرائح المعدنية وسمك تلك الشرائح مما أدى إلى التعرف على خصائص تلك الإشعاعات .

عد جسيمات ألفا

في عام ١٩٠٨ أجرى « رذرفورد » و « جيجر » أولى التجارب لعد إشعاعات ألفا المنبعثة من المواد المشعة ؛ وتتوقف هذه التجربة على ما يحدثه جسيم ألفا من تأين عظيم على طول مساره أثناء مروره في غاز ما مخلخل أى ذى ضغط منخفض . فقد جهزوا عداداً محتوى على غاز يتأين بمرور جسيم ألفا فيه متحولاً إلى أيونات موجبة وأخرى سالبة ؛ وبوساطة لوحين يحملان شحنتين كهربائيتين مختلفتين من طرفى مصدر كهربائى . أمكن جذب تلك الأيونات لها فسيبت في تحركاتها تياراً كهربائياً أمكن قياسه وكان دليلاً على اختراق جسيم ألفا للغاز المتأين . وبهذه التجربة أمكن عد الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ وما زالت تستخدم تلك الطريقة حتى وقتنا هذا ؛ ومن عد تلك الإشعاعات أمكن إيجاد شدة النشاط الإشعاعى للمواد المشعة .

وبتلك الظاهرة تمكنا من عد جسيمات ألفا المنبعثة من جرام واحد من الراديوم ؛ وقد تحققنا من أن جرام واحد من الراديوم يبعث أشعة ألفا بمعدل 3.7×10^4 جسيم في الثانية . وقد اتخذ هذا العدد ليكون وحدة أشدة الإشعاعات المنبعثة من مصدر مشع ويسمى « الكيورى » .

كما أمكن « لرذرفورد » : « بولتود » أن يقينا كمية الهليوم المنبعثة من جرام واحد من الراديوم فوجدناها ١٥٦ مم³ في السنة .

أما التأثيرات الحرارية التى تنتج من تخلص جسيمات ألفا من طاقتها وتحويلها إلى حرارة فقد عيّن

تلك الظاهرة « النشاط الإشعاعى الصناعى » ومنذ هذا الاكتشاف وعدد النظائر المشعة يتزايد يوماً بعد يوم حتى جاوز الألف بكثير .

وتنتج النظائر المشعة فى الأفران الذرية بقذف نواة العنصر بسيل من النيوترونات المتولدة بالفرن الذرى . فيدخل أحد هذه النيوترونات إلى النواة ويستقر بها فيزيد عددها الكلى مع الاحتفاظ بخواصها ؛ ووجود النيوترون بالنواة يجعلها فى حالة اضطراب ولا تبدأ إلا إذا بعثت إشعاعات ذرية يمكن الاستفادة بها .

كما أن إحدى هذه التحويلات هى أن يتحول العنصر إلى نظيره المشع فيتحول مثلاً الكربون إلى كربون ١٤ المشع ؛ الفوسفور إلى فوسفور - ٣٢ مشع ؛ ثم يفقد كربون ١٤ أشعة بيتا متحولاً إلى نيروجين ، وبفقد فوسفور ٣٢ أشعة بيتا متحولاً إلى كبريت .

وهناك حالة أخرى من التحول عند القذف بسيل من النيوترونات وهى أن يتحول العنصر إلى عنصر آخر ولا يتحول إلى نظيره له كما فى حالة النيروجين فيتحول النيروجين إلى كربون ١٤ والكبريت إلى فوسفور ٣٢ .

ثم يفقد كربون ١٤ . فوسفور ٣٢ إشعاعاتهما على النحو السابق .

مساهمات « رذرفورد » فى النظريات الأساسية للنشاط الإشعاعى

ساهم « رذرفورد » بالكثير فى الفيزياء الذرية والإشعاعية والتجريبية وسنسرده بعضاً من تجاربه العديدة التى اعتبرت أساسية وجديدة وقتئذ :

نقص سرعة جسيمات ألفا عند مرورها بالمواد

فى عام ١٩٠٦ درس « رذرفورد » النقص فى سرعة جسيمات ألفا عند اختراقها شرائح رقيقة من الألومنيوم

«رذرفورد» و «روبسون» الحرارة التي تنتجها تلك الجسيمات ذات الطاقة العالية .

اكتشاف إحدى مكونات النواة

أما اتجاه الأشعة بعد اختراقها للشرائح فقد أجرى «رذرفورد» و «جيجر» و «مارزدن» في بداية عام ١٩١٠ سلسلة من التجارب دلت على أن معظم تلك الجسيمات تخترق الشرائح دون تغير في اتجاه حركتها بينما لوحظ أن الكثير من الجسيمات الأخرى قد انحرف بزوايا صغيرة وأن القليل قد انحرف بزوايا كبيرة تزيد عن ٩٠° أي ارتدت هذه الجسيمات إلى الاتجاه الذي صوبت منه . فكان هذا الارتداد الخلفي مرشداً ومنبئاً عن إحدى مكونات نواة الذرة التي ظلت سراً غامضاً وجزءاً لا يتجزأ حتى أدركها «رذرفورد» بفيض من بحوثه ودراساته العميقة المنظمة . ولما كانت شحنة جسيم ألفا موجبة التكهرب (وتساوى ضعف شحنة الإلكترون) فإن التفسير المقبول لهذا الارتداد لأشعة ألفا حيث صوبت نحو اقتراب جسيم ألفا من جسيم آخر مثله مشحون بنفس النوع من الكهرباء فيتنافرا عند الاقتراب ويرجع جسيم ألفا القذيفة في الاتجاه الذي صوب منه ، كما أن نفاذ معظم جسيمات ألفا خلال الشرائح بانحراف صغير أو منعدم يمكن تفسيره بأن حجم تلك الجسيمات ضئيل بالنسبة للمسافة بين كل منها .

وقد أدت هذه التجارب إلى وضع «رذرفورد» نموذجاً للنوى عام ١٩١١ . وقد تطورت تلك الدراسات فعرفت شحنة النواة ونصف قطرها . كما أصبح في الإمكان تحطيم النواة صناعياً بقذفها بجسيمات ألفا . ومن مختلف التجارب وجد أن نصف قطر نواة ذرة يتناسب مع الجذر التكعيبي لعدد الكتل ، وقيمة نصف القطر ينحصر بين 1.4×10^{-13} سم وأقل من سبعة أمثاله .

الشحنة النوعية لجسيمات ألفا

في عام ١٩١٤ أجرى «رذرفورد» مع «روبسون» تجربة لتعيين الشحنة النوعية لجسيمات أشعة ألفا بدقة فائقة وذلك بتعيين انحراف أشعة ألفا عند مرورها في مجال مغناطيسي قوى منتظم بعد انبعائها من مادة مشعة واستقبالها على لوح فوتوغرافي يصور مسارها وتأثيرها . وكانت المادة المشعة واللوح الفوتوغرافي في محتوى مفرغ تفريغاً تاماً من الغازات . وقد كررا هذه التجربة مستخدماً لوحين معدنيين متوازيين متصلين بطرفي مصدر كهربائي عالي ثابت فحصلوا على نفس القيمة للشحنة النوعية (الشحنة النوعية تساوي الشحنة مقسومة على الكتلة) .

طبيعة جسيمات ألفا

وعلى طبيعة وخصائص ومكونات أشعة ألفا أجرى مع «رويلز» العديد من التجارب التي أدت إلى حقيقة تلك الأشعة ، فقد أثبتا أن جسيم ألفا إن هو إلا ذرة الهيليوم المكونة من بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنتين موجبتين .

تفتت نواة النيتروجين وعناصر أخرى

إن الفضل الأول لإمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلاً صناعياً يرجع إلى «رذرفورد» إذ أجرى في عام ١٩١٩ تجربة أثبتت أن نوى النيتروجين إذا قذفت بجسيمات ألفا المنبعثة من مصدر مشع فإنها تتفتت وتنتج نوى الأكسجين وبروتونات أي نوى الهيدروجين . وتتمثل عملية التحويل بالمعادلة النووية الآتية :

نيتروجين + هيليوم → أكسجين + هيدروجين + طاقة
وقد كرر تلك التجربة على الألومنيوم والبورون والفلوورين والصوديوم والفوسفور فحدث

لنواها ما حدث لنوى النيتروجين من تفتت عند قذفها بجسيمات ألفا . وذلك يثبت للعالم أن « رذرفورد » قد أجرى أولى التجارب الناجحة عن التفتت الاصطناعي للنوى أى تحويل العنصر إلى عنصر آخر .

نظريته عن تركيب النواة المشعة

اقترح « رذرفورد » عام ١٩٢٧ نظرية لتركيب النوى المشع ليُفسر أصل أشعة ألفا . فقد افترض أن نواة الذرة المشعة تحتوى على قلب (مركز) نصف قطره يقل عن ١٠-١٢ سم يحيط به — عن بُعد — عدد من التوابع المتعادلة محددة بمدارات تسمى « مدارات الكم » في مجال النواة المركزية ، وبعض هذه التوابع عبارة عن جسيمات ألفا المتعادلة بالإلكترونات المرتبطة بها ارتباطاً أكثر من مثيلاتها بذرات الهليوم . وتحتفظ بوجودها داخل مجال النواة بظاهرة الاستقطاب وغيرها . وحسب نظرية « رذرفورد » تفتت النواة المشعة بهروب أشعة ألفا المتعادلة التابعة وانبعائها من مدارها حول النواة . وعندما تصل أشعة ألفا المنبعثة مسافة معينة من النواة حيث يكون مقدار المجال الكهربائي للنواة حرجاً فإن

الإلكترون التابع لأشعة ألفا ينفصل عنها ويرجع ثانية للمركز ، وتصبح أشعة ألفا موجبة التكهرب . وقد حسبت طاقة تلك الجسيمات فوجدت أنها لا تفرق عن القيمة التى تثبتها التجارب العملية . وقد سادت تلك النظرية مدة ولو أنها قصرت عن تفسير بعض الظواهر الفيزيائية . ومما يذكر أن « انسكوج » قد وضع في نفس العام نظرية تشابه هذه النظرية في خطوطها العريضة .

بالإضافة إلى ما سلف ذكره من البحوث التى أجراها « رذرفورد » إيماءً منفرداً أو مع مساعديه فإنه كان نائب البحث والدراسة وخاصة عن كيفية انبعاث جسيمات بيتا وإشعاعات جاما التى تخلق نتيجة لتحولات داخل النواة نفسها ؛ كذلك عن طيف بيتا وطيف جاما ، وغير ذلك مما لاحصر له من موضوعات النشاط الإشعاعى .

وفى ختام هذا المقال يمكن القول أن العالم الفيزيقي « رذرفورد » كرّس حياته لخدمة العلم ؛ وكان مثلاً يحتذى به ورائداً من طليعة علماء العصر الذرى الذى نرجو أن يكون عصر رخاء للإنسانية وإزدهار للعلم لخدمة السلام ورفاهية البشرية .

العلم

١٢٥

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

للأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني

بسم الله

الدكتور أحمد محمود السارحي

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ينتشر الإسلام في تلك الأصقاع على نطاق واسع ويظهر جيل من السنديين أنفسهم يحذقون العربية ويشغلون بعلومها .

وبرغم توقف المسلمين عن المضي في فتوحاتهم الهندية حتى القرن الرابع الهجري ، وعلى صغر الرقعة المفتوحة من الأرض ، فقد جنت الثقافة الإسلامية مكاسب عظيمة في مختلف فنون المعرفة باتصالها بالهند من جديد حتى ليقول بحق المؤرخ E. B. Havell في كتابه (History of the Aryan Rule in India, pp. 254-56) بأن المسلمين مدينون للهناذكة أولاً — لا اليونان — بكثير مما وصلهم من ألوان الثقافة الجديدة في فجر حياتهم . ويؤيد رأيه هذا أن أول كتب في الفلك والرياضيات والطب حملت إلى بلاط الخلافة في بغداد وذلك أيام المنصور العباسي ، كانت هندية . ثم جاء البرامكة . وكان آباؤهم سادة بوذيين في الغالب ، فعنوا بأمر الهند في دولة العرب . وأحضروا علماء طبها وحكائها ، على حد قول صاحب الفهرست ، ورعوا حركة ضخمة لنقل تراث الهند إلى العربية . لتبلغ الدراسات الهندية من بعد ذلك إلى أكمل وأوفى صورها عند أبي الريحان البيروني أعظم علماء عصره

كان العرب قبل الإسلام ، على معرفة غير قليلة بالهند وأحوالها عن طريق تجارهم الذين اضطلعوا بمقايضات منتجات تلك البلاد وحملوها في مواخيرهم من شاطئ الهند الغربي إلى جنوب الجزيرة العربية ، ولم تكن رحلة الشتاء والصيف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم إلا إحدى رحلات هذه التجارة .

كذلك وقف العرب القدماء على جانب من حضارة الهند وما بها من ثقافات عن طريق المدارس العلمية الساسانية بأرض الفراتين وكان ينهض بالتدريس فيها حكماء الهنود واليونان . وعلى أيدي أطباء الهنود بمدرسة جند سابور نبغ من بين طلابها من العرب الحارث بن كلدة الثقفي حتى ذاعت شهرته ببلاد فارس .

وفتح المسلمون بلاد الشام ومصر وتوغلوا في فارس شرقاً ، وتخطت جيوشهم شمال أفريقيا إلى بلاد الأندلس في الغرب . وبهمة القائد العربي الحجاج بن يوسف الثقفي استولى العرب على إقليم السند أواخر القرن الأول الهجري يقودهم محمد بن القاسم الثقفي . ولم يكن قد بلغ العشرين من عمره بعد . ويُرسل بتلك الأراضي المفتوحة جموعاً من الفنيين والقيسين ممن كانوا بصحبته . فلا يمضي قرن على ذلك الفتح حتى

بلا شبهة ، يعد أن جاب الهند سنين طويلة وحقق لغتها ، وحالط أهلها ، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم . وغاص في بطون متونهم ، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم . بلسان عربي مبين ، وليكون كتابه هذا ، موضوع مقالنا ، هو فيما بعد الوسيلة إلى إطلاع العالم كله على هذا التراث الإنساني الزخار .

ويلف الغموض سني حياة هذا العالم الأولى فلا نعرف شيئاً يذكر عن أسرته أو عن صباه وما تلقاه في أول عهده بالتعليم . وكل ما تسعفنا المراجع به أنه ولد في ذي الحجة من عام ٣٦٢ هـ (سبتمبر ٩٧٣ م) بظاهر مدينة خوارزم (بيرون ، فارسي = ظاهر خارج ، عربي) بأقليم خوارزم وهو خيوه الحالية . وقد أخطأ بعض من كتبوا عنه ، مثل ابن أبي أصيبعة والشهرزوري ، فنسبوه إلى بيرون (بارن القديمة) بالسند .

ويستبين كذلك من رسالته ، الفهرست ، في بيان مقالاته وكتبه ، أنه اقتصل بثلاثة من أشهر علماء عصرهم كتبوا له باسمه جملة مقالات في العلوم الطبيعية والرياضة والفلك فأناروا له بذلك طريق البحث ومهدوا له سبيل الصنعة ، وهم : أبو نصر منصور على بن عراق وأبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي وأبو على الحسن بن علي الجيلي .

والمعروف أن البيروني رحل عن موطنه إلى الري وهو في العشرين من عمره . ومنها قصد إلى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبي سهل المسيحي . وفي رعاية أمير جرجان الزبيري قابوس بن وشكير بدأ البيروني التأليف . وكتب باسم هذا الأمير كثيراً من المقالات والكتب . وفي مدة حكم هذا الأمير الثانية بعد عودته إلى بلاده (٣٨٨ - ٤٠٣ هـ) كتب البيروني باسمه كتابه الكبير ، « الآثار الباقية عن القرون

الحالية » وفيه يتناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم مع ذكر أعيادهم ، وقد نشره المستشرق ادوارد ساخاو في طبعات متعددة ، ويقع في ٣٦٢ صفحة من القطع الكبير . وقد كتبه مؤلفه وهو في التاسعة والعشرين من عمره وزاد فيه فيما بعد على ما سوف نشر إليه .

هذا ويشير المؤرخ أبو الفضل البهقي في تاريخه الفارسي ، الذي كتبه للسلطان مسعود الغزنوي ، إلى كتاب المسامرة في أخبار خوارزم البيروني . ولولا ضياع هذا الكتاب لوقفنا على الكثير من سيرة هذا العالم الذي نكتب عنه .

ومن عبارة البهقي التي نقلها عن هذا الكتاب يثبت لدينا أن البيروني قد عاد إلى خوارزم عام ٤٠١ هـ هجرية . إذ يقول أنه قضى سبع سنين في خدمة أبي العباس المأمون بن المأمون آخر أمراء دولة المأمونيين ، وقد سقط على هذا الأمير بعض جنده عام ٤٠٧ هـ وقتلوه ، ليسارع عند ذلك صهره السلطان محمود الغزنوي بلخول خوارزم والانتقام من قتلته ويضم البيروني إلى حاشيته .

وينقل البهقي كذلك عن كتاب المسامرة ما يفيد بأن أبي الريحان البيروني كان على صغر سنه موضع توفير وإجلال بخوارزم .

« حكى أبو الريحان أن خوارزمشاه ركب ذات يوم وكان ثملاً فاقرب من حجرتي وأمر بمنادائي فتمهلت . فأسرع بخصائه حتى باب حجرة نوبي وأراد أن يترجل . فقبلت الأرض وأقسمت أغلظ الإيمان حتى لا يفعل . فقال « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوري ولا يأتي » ثم قال « لولا الرسوم الدنيوية لما استدعيتك فالعلم يعلو ولا يُعلَى » .

« ولعله قد طالع أخبار المعتضد أمير المؤمنين ، إذ قرأت فيها أن المعتضد كان يوماً في البستان وكان يحسك

بيده ثابت بن قره ويسير معه ، وفجأة سحب يده ، فسأله ثابت : لماذا سحبت يدك يا أمير المؤمنين . فقال « كانت يدي فوق يدك والعلم يعلو ولا يعلى » والله أعلم بالصواب .

(الترجمة العربية لتاريخ البيهقي ليحيى الخشاب وصادق نشأت - القاهرة ١٩٥٦ ص ٧٣٤ - ٧٣٦) . كذلك كان البيروني محل ثقة شاه خوارزم الكاملة وموضع سره ، حتى عهد إليه بأن يستقبل رسول أمير المؤمنين القادر بالله في منتصف الطريق إليه ويتسلم منه في السر الخلع التي بعث بها إليه ويكتم خبرها ، إذ خاف أن يقف على أمرها السلطان محمود الغزنوي ويكتشف أن الأمير قد حصل عليها دون وساطته هو وشفاعته عنه فيغضب عليه وكان يخشاه أشد الخشية .

وتختلف الروايات عن أول اتصال هذا العالم بالسلطان محمود الغزنوي ، فمنها ما يقول بأن شاه خوارزم كان قد بعث به في سفارة إلى محمود ومنها ما يقول بأن محموداً كان قد سأل صهره الخوارزمي أن يبعث إليه بأعلام بلاطه الأربعة وهم : أبو سهل المشيخي والبيروني وأبو الخير وابن سينا ، والمعروف أن أبا سهل وابن سينا كانا قد غادرا خوارزم قبل قدوم رسل محمود ، على أن ابن سينا لم يكن ليقبل بأية حال السر إلى غزنة ، ومحمود يعلم عنه ضعف العقيدة ، فضلاً عما كان بينه وبين البيروني من خصومة في العلم شديدة مشهورة . وفي بلاط محمود التقى البيروني بمجموعة من فلاسفة عصره وأدبائهم .

ولئن كانت المراجع تضمن علينا بالتفصيل في مثل هذه المواضيع الخاصة من سيرة البيروني ، إلا أنها تطلعنا في الوقت نفسه اطلاعاً واسعاً على نشاطه العلمي الملحوظ وما أثمر من مؤلفات كثيرة العدد غزيرة المادة بلغ بها إلى أن صار من أعظم العلماء في عصره ومن بعد عصره .

درس الرياضيات والفلك والطب ولم يقتصر على التأليف فيها وحسب بل وتناول كذلك الآداب والتاريخ واضطلع بتدوين أخبار الأمم وتواريخ العلوم .

• • •

دفع البيروني حرصه على سلامة منهجه العلمي إلى اتقان جملة من اللغات ومنها اليونانية والسنسكريتية فضلاً عن الفارسية . فلقد كان يلتزم الرجوع إلى المصادر الأصلية فيما يكتب التزاماً صارماً تراه واضحاً جلياً في كل ما كتب بلا استثناء . فمنها هو يتحدث عن تاريخ الطب عند اليونان فيذكر كبارهم من أمثال غورس وأبقراط وجالينوس وأسقليدوس ، حتى تمنعه ضعف الروايات التي بين يديه من المضي في الحديث عن تلاميذهم حيث يقول « ولنضع في هذا الجدول ما في مقالة ابن سينا من غير أن نذكر تلاميذهم فلا فائدة فيه إذ لم ننقله عن خط سرياني أو يوناني يعطينا أمناً من التصحيف » .

وهو - بعد ، في قراءته لما يقع في يده من الكتب يحرص كل الحرص على التثبت مما ورد فيها ، فمنها هو يريبه بعض ما يرويه أبو بكر بن زكريا الرازي عن ماني فلا تقعد به همته حتى يحصل على هذا الكتاب الذي أشار إليه صاحبه بعد أربعين سنة من البحث والاستقصاء ليعلم عند ذلك ، بانصاف العلماء ، أن الرازي قد خدع بما اطلع عليه وأنه هو نفسه ليس بخادع .

« ذلك أني طالعت كتابه (أى الرازي) في العلم الإلهي ، وهو يبادئ فيه بالدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار . . . فحرضتني الحداثة بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارف في اليادان والأقطار ، وبقيت في تبايرج الشوق نيفاً وأربعين سنة إلى أن قصصني بخوارزم يجتهد من ههنا متوسل بكتب وجدها . . . وفيها مصحف قد اشتمل من كتب المانوية على . . . ومن جعلتها طلبتي سفر

مقالات البيروني وكتبه

كفى البيروني الباحثين مشقة حصر مؤلفاته حين اضطلع هو نفسه بآبائات غالبيتها الغالبة في رسالته المعروفة بالفهرس : « أسماء الكتب التي اتفق لي عملها سنة سبع وعشرين وأربعمائة وقد تم من عمري خمس وستون سنة قمرية وثلاث وستون سنة شمسية » . وهو يقدم لها بحديث ناقد يستعرض فيه كتب أبي بكر الرازي وآرائه .

وببدأ فهرسه هذا بذكر ثمانى عشرة مقالة له أغلبها في الفلك ، ومن بينها كتاب الوساطة بين أبي الحسن الأهوازي والخوارزمي ويقع في ٦٠٠ ورقة وجوامع الموجود لخواطر الهند في حساب التنجيم وقد أتم منه ٥٥٠ ورقة .

ثم يصنف لنا من بعد ذلك أغلب مؤلفاته هذه في تسعة أبواب هي :

١- أطوال البلاد وعروضها ، وفيه خمس عشرة رسالة .

٢- الحساب ، وفيه ثمان رسائل .

٣- الشعاعات والممر ، وفيه أربع رسائل .

٤- الآلات والعمل بها ، وفيه خمس رسائل .

٥- الأزمنة والأوقات ، وفيه خمس رسائل .

٦- المذنبات والنواب ، وفيه خمس رسائل .

٧- تحقيق منازل القمر ، وفيه كتاب واحد يقع في ١٨٠ ورقة .

(ثم يذكر من بعد ذلك عشر مقالات في خواص المعادن والهندسة والطبيعة والفلك) .

٨- التنجيم وفيه ست رسائل .

٩- ما يجري مجرى الأحاض من الهزل والسخف وهي اثنتا عشرة رسالة مما نقلها عن الآداب الفارسية والهندية كحديث قسيم السرور وعين الحياة ، وحديث

الأسرار فغشيتي له من الفرح ما يغشى الظمان من رؤية الشراب ... ثم اختصرت ما في السفر من الهذيان البحث والمجهر الخض ليطالعها مأووف بأقنى وسيعجل الشفاء منها ، فهذه حال أبي بكر (الرازي) ولست أعتقد فيه محادثة بل اتخذاعاً لما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ولم يبخس حظه فيما رامه فالأعمال بالنيات وكفى بنفسه يومئذ عليه حسباً .

ولئن كان أسلوبه في الكتابة لا تغلب السلاسة والسهولة عليه إلا أن الغموض لا يلفه ، وتراه يتخذ وشيكاً بعباراته القصيرة إلى لب الموضوع الذي يعالجه . وهو لا يتردد في أن يعلن صراحة بأنه إنما يكتب فقط للخاصة من العلماء الذين يفرض فيهم الإحاطة التامة بمعارف عصره حتى جاءت المثالات فيها على التز « إلى أن أخلى تصانيفي عن المثالات ليجتهد الناظر فيها ما أودعته فيها من كان له دراية واجتهاد وهو محب للعلم . ومن كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالي فهم أم لم يفهم (ساخاو) مقدمة الآثار الباقية (ص ٧١) .

وأدى به نهجه هذا مع ميله الشديد إلى الجدل والمناظرة وما كان يصطنعه فيها من أسلوب ساخر عنيف إلى أن تعرض بذلك لمخاصمة كثيرين له في زمانه وبعد زمانه ، حتى كان من كتاب التراجم من سكت عن الإشارة إليه ولو بكلمة واحدة ، ومنهم ابن خلكان .

وفي عصرنا هذا نرى أعلام المستشرقين يصفونه بأنه كان بطليموس عصره ويقررون أنه فاق كل علماء زمانه بمعرفته الواسعة العميقة في الرياضيات والفلك وتقويم البلدان ، فضلاً عما كان يتمتع به من قريحة نفاذة وما كان يصدر عنه من اتجاهات نقدية تشبه إلى حد كبير تلك التي عرفها أوروبا في عصورها الحديثة (مقدمة الآثار الباقية لساخاو) .

صنمى الباميان ، أو ما تصدى فيه لدراسة أشعار العرب
كثافة الألف من الأعام في شعر أبي تمام .

١٠ - العقائد : ويشمل على كتاب واحد هو :
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرفوضة ويقع
في ٧٠٠ ورقة .

ويذكر من بعد ذلك خمسة كتب أخرى من بينها
كتاب باتنجل الذى نقله عن السنسكريتية وأعاد منه في
تأليف كتابه القانون السعودى .

ويشير البيرونى من بعد ذلك إلى جملة كتب
ورسائل له ذهبت عنه نسخها وسوادها . ويحتمل بيان
كتبه هذا بالإشارة إلى كتب عشرة ورسائل أخرى
لم يكن قد انتهى بعد منها ، ومنها القانون السعودى
والآثار الباقية عن القرون الخالية . وهذا الكتاب الأخير
كان قد كتبه للأمير الزيارى قابوس بن وشكير ثم
ما فنى . يضيف إليه كل ما يقع في يده من مادته .

وما إن يفرغ من سرد ذلك كله حتى يفصح عن
نيتة في كتابة مقالات أخرى وترجمة كتب الهند بعون
من الله لو تأخر الأجل وسلمت الخواص وصح البدن .
والبيرونى شديد الاعتداد بكل ما كتب حتى
ما صنعه في شبابه منه ، ولا يفوته أن يؤكد ذلك في
فهرسه حيث يقول : « ويجب عليك أن تعلم فيما عدته
من كتبى مما عملته في حداثنى وازدادت المعرفة بفنه بعد
ذلك فلم أطرحه أو استرذله فانها جميعاً أبنائى والأكثر
بابنه وشعره مقتون . . . » .

ولا يسكت البيرونى عند بيان كتبه ومقالاته هذه
حتى يذكر من بعد ذلك ما كتبه باسمه أساتذته الثلاثة
أبو نصر بن عراق وأبو مهمل بن يحيى المسيحى وأبو
الحسن بن على الجبلى وهى أربع وعشرون رسالة في
مختلف نواحي المعرفة يقول عنها « إنها بمنزلة الربائب
في الحجور والقلائد على النحور لا أميز بينها وبين
الأنهار » .

وتوفى أبو الريحان البيرونى في رجب من عام
٤٤٠ هـ ديسمبر ١٠٤٨ م أى بعد مضى ثلاث عشرة
سنة على تحريره لبيان كتبه هذا . وفي هذه السنوات
كتب عشرات الرسائل الأخرى فبلغ بذلك عدد
ما أمكن حصره من مؤلفاته جميعها ما يقرب من مائة
وخمسين كتاباً ، أغلبها يتراوح عدد أوراقه بين المائتين
والسبعائة ورقة .

ويُجمع الشهرزورى في كتابه نزهة الأرواح في
تاريخ الحكماء ، وياقوت الحموى في الجزء السادس من
معجمه وغيرهما على أن البيرونى كان « لا يكاد يفارق
يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر إلا في يومى التبرؤ
والمهرجان من السنة لإعداد ما يمس الحاجة إليه في
الحاش من بلغة الطعام وعلقة الرياش » .

ويذكر هؤلاء كذلك أن السلطان مسعود الغزنوى
كافأ البيرونى على كتابه القانون السعودى بثلاثة جمال
تنوء بأحجامها من الفضة ، فردها أبو الريحان واعتذر
إليه عن قبولها بقوله « إنما يخدم العلم للعلم لا للمال » .

وقد جمع ظهير الدين أبو الحسن البهقى من رجال
القرن السادس (وهو غير البهقى المؤرخ) جملة من
مأثور أقوال أبي الريحان ضمنها كتاب تاريخ حكماء
الإسلام (تحقيق محمد كرد على بدمشق ١٩٤٦) .

كتاب تحقيق ما للهند

غزا محمود الغزنوى الهند سبع عشرة مرة خلال
سبعة وعشرين عاماً ، ابتداء من عام ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م
وأعجب بتلك البلاد حتى فكر في الإقامة الدائمة بها .
وظل أبنائه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان .

وبفتح محمود الجدى لهذه البلاد يبدأ دور الحكم
الإسلامى فيها وهو أظهر أدوار الهند التاريخية على
الأطلاق ، وقد انتهى بضم البريطانيين تلك البلاد إلى
مستعمراتهم منتصف القرن الماضى .

ويتجلى مظهر الإسلام بطبيعته ، كدين ومدنية ،
واضحاً مشرقاً عند ذلك الفاتح الغزنوي حين كان
يجالده بـمسكـره جند الهند في حومة القتال ويتناظر بعلمائه
براهمتهم في حلقات الدروس ومعه أبو الريحان البيروني
العالم بالسفسكرية وآدابها

ولقد صاحب البيروني محمود ثلاث عشرة مرة
في غزواته الهندية أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند
ويقرأ أسفارها ويخالط علماءها ، حتى إذا ما اطمأن إلى
ما وقف عليه من مختلف فنون المعرفة عندهم وعرف
بتقاليدهم ورسومهم وألم بمناهجهم في البحث وطرائقهم
في الأعمال الفكرية . خرج يعرض علينا في سفره الكبير
— موضوع مقالنا — حضارة الهند ومدنيتها عرضاً شاملاً
يتميز بدراساته النقدية العميقة المستفيضة .

والكثير مما يضمه هذا الكتاب من المعلومات القيمة
لم يكن بالجديد على المسلمين في ذلك الوقت فحسب .
بل لقد كان كذلك حتى بالنسبة للثقافة الأوروبية في
العصور الحديثة على ما يشير إليه المستشرق الألماني
ادوارد سخاو في الصفحة الرابعة من المقدمة القيمة
التي صدر بها هذا الكتاب حين نهض بتحقيقه ونشره
أواخر القرن الماضي .

ولقد سبق البيروني إلى وصف الهند سفير إغريقي ،
وحاجان بوذيان من الصين .

أما السفير اليوناني فهو ميغاستين الذي بعث به
سلوكس الأول عام ٣٩٥ ق . م إلى چندر اكبينا مؤسس
دولة الموريا ، بعد جلاء الإسكندر عن الهند ، يسأله
تحويل مجرى التجارة الهندية من الطريق البحري الذي
يؤدي إلى البحر الأحمر فصر ، إلى الطريق البري
عبر إيران والعراق والشام وكانت من أراضيهِ . ولم يبق
لنا من وصف هذا السفير للهند إلا مقتطفات قليلة
تشير إلى ازدهار الحضارة الهندية

(Cambridge Hist. of India 348, 467)

أما الحاجان الصينيان فهما فاهيان وهيون سانغ وقد
قدما الهند في القرنين الخامس والسادس الميلاديين على
التوالي . وفي مذكراتهما وصف شيق لبلاط ملوك
الهند وما كان به من فلاسفة وشعراء ، وما كان بتلك
البلاد من جامعات ومنها جامعة تكسيلا المشهورة (الهند
وجيرانها لول ديورانت ترجمة زكي نجيب محمود)
ويقرر الأستاذ بيلر (Buehler : Truebner's
Record 1885 August, p. 63) بحق أن ما كتبه هؤلاء
هو أشبه بما يكتب للصغار ، فلا يقارن بما صنفه البيروني
في ذلك .

وما يتميز به البيروني عن هؤلاء ، مجتمعين ، أنه
لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب بل
ودرس كذلك لغتها وآدابها في مختلف بيتاتها ووقف
بنفسه على رسومها وتقاليدها . وهو فيما يكتبه عنها
يعتمد على ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد
على ما قرأه . إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالبيان
لأن البيان هو لإدراك عين الناظر عين المنظور إليه في
زمان وجوده وفي مكان حصوله .

وهو ينظر في ذلك كله بعقل الرياضي الفيلسوف
العاوف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس
وجالينوس : متاح في نقله ، عميق في بحثه ، معتدل في
قصده : متحرر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك ، حتى
ليرضى المنادكة إلى اليوم عن كتابه هذا الذي أطلعهم
عموماً على الكثير من سالف أبحاثهم وأشاد فيه بمدنيتهم ،
وإن اختلفوا معه في بعض المسائل .

• • •

انتهى البيروني من تأليف كتابه هذا في الحرم من
عام ٤٢٣ هـ — ١٠٣١ م ، أي بعد مرور عام ونصف
عام على وفاة محمود الغزنوي الذي جاء به من خوارزم
إلى غزنه وصحبه معه في غزواته الهندية . وهذا يكون
البيروني قد بلغ الثامنة والخمسين من عمره حين فرغ
من كتابه هذا .

والغالب أنه كتبه على قترات ثم أملاه في صورته الأخيرة بغزته . هذا والمعروف أن محمود قد صاحب معه جملة من المهارين الهنود إلى قصبة ملكه ساهموا في إقامة منشأته بها . وكذلك فعل تيمور لذك من بعده بأربعة قرون . ولا يستبعد أن يكون نقر من أطباء الهند وحكامها قد صحبوه إلى غزنة كذلك . ومن المقرر أيضاً أن أعيان الهنود كانوا يقصدون بلاط الغزنويين وينخرطون في سلك حاشيتهم .

ولقد بلغ البيروني بلسانه السنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره في مجال التحقيق العلمي . ذلك أن كل من كان يشتغل بعلوم اليونان مثلاً في عصره ، ومنهم ابن سينا ، كانوا يعتمدون على الترجمات السريانية دون الأصول الأولى لها في الغالب .

ويتحقق لدينا تمكنه التام من لغة الهند بشواهد متعددة ترد في كتابه . فهو يقول في ص ٩ « وهي تشابه العربية بتسمى الشيء الواحد فيها بعدة أسماء ، مقتضية ومشتقة » وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجة في المقاصد إلى زيادة صفات وهي مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تتقاد لإخراجها على حقيقة نخرجها ولا أيدينا في الكتابة لحكايتها إلا بالاحتتيال لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها بأعراب إما مشهور أو معمول » .

ويتكرر مثل ذلك عنده في الصفحات ١٠ ، ١٢ ، ٨٢ ، ٢١١ . كما يلاحظ أنهم يعظمون الأسماء في لغتهم بالتأنيث كما يعظمها العرب بالتصغير .

وثمة دليل آخر على تمكنه من هذه اللغة تراه حين يورد المصطلحات السنسكريتية الكثيرة وما يقابلها بالعربية مما يسبغها على قاعدة رسمها « وذاكر من الأسماء والمواضع في لغتهم ما لا بد من ذكره مرة واحدة يوجبها التعريف » ثم إن كان مشتقاً يمكن

تحويله في العربية إلى معناه لم أميل عنه إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف في الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثق منه في الكتابة ، أو كان مقتضياً شديداً للاشهار فبعد الإشارة إلى معناه ، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر » ص ١٣ .

ومن أمثلة ذلك ، بسيط الريح سبرس وهو الملموس ، وبسيط النار روي وهو المبصر (ص ٢١) وجاتك أي المواليد (ص ٤٨) ، ونشيش أي صاحب الليل ، ودجيشفر صاحب البراهمة ، وشيتانس أي بارد الشعاع (ص ١٠٦) .

وهو بعد حريص كل الحرص على التثبت اليقين في كل ما ينقل أو يقرأ فلا يتردد في طلب لبضاح ما يغمض عليه أو يتشكك في صحته ، « وربما وقع في خللي من جهة أرباب المكتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب واقتصروا على ذكر الأسماء ، وأن النساخ تجاوزوا فان المعبرين لي بالترجمة كانوا ذوي قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة » ص ١١٢ .

هذا والمعروف أنه ظهر بالهند ، نتيجة للفتح العربي للسند أواخر القرن الأول الهجري ، طبقة من الهنود أنفسهم من أصحاب اللسانين ، يجيدون السنسكريتية لغتهم والعربية التي كتبوا بها (ضحى الإسلام لأحمد أمين أول ٢٤٢ - ٤٤) .

• • •

والنسخة التي كتبها أبو الريحان البيروني بنفسه من هذا الكتاب عام ٤٢٣ هـ قد ضاعت وكانت تقع في ٧٠٠ ورقة . وأقدم نسخة خطية موجودة له يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٤ هـ / ١١٥٩ م أي بعد مرور ١٢٩ عاماً على تأليف البيروني له .

وقام بنشر هذا السفر العظيم المستشرق الألماني إدوارد ساخاو عام ١٨٨٧ م بعد أن اطلع على كافة

النسخ الخطية الموجودة له ، وبذل جهداً علمياً كبيراً في تحقيقه ، كما قدم له بمقدمة طويلة قيمة .

ويقع الكتاب المطبوع في ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير (٢٩ × ٢٣ سم) . هذا عدا فهرسه في ٤٦ صفحة ، وقد ظهرت له طبعات متعددة من بعد ذلك . والبيروني في كتابه هذا يصطنع أسلوباً رياضياً خالصاً حين يعمد إلى التركيز الشديد في كتابته مع ميل إلى استخدام قصار الجمل تلبيح الواحدة منها على سابقتها في المعنى وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً في تسلسل يبلغ به إلى ما يريد أن يقرره .

وما يصادف القارئ عنده من عبارات قد يغلب عليها الغموض ، تراها لا تلبث أن ينجلي لنا ما تحمله من المعاني حين نمضي في المطالعة والاستقراء ، ولكنه ربما يجيء في بعض الأبواب ذكر مجهول وتفسيره آت في الذي يتلوه (ص ١٣) .

وتوفيق البيروني الكبير في تحديد المدة لمداولة كثير من المصطلحات والعبارات السنسكريتية في أصبغ حيز بأوضح لفظ عربي مبين في الغالب ، إنما يقوم دليلاً واضحاً على أنه كان صاحب ثروة لغوية عربية غزيرة مكنية من الألفاظ والتعاريف على السواء .

وبمقارنة أسلوب البيروني في هذا الكتاب بما سبقه في كتبه الأخرى يتضح جلياً تطور إنشائه إلى الأفضل دواماً على مدار الزمن .

• • •

يقسم البيروني كتابه إلى ثمانين باباً أولها : « في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم » ، وآخرها : « في ذكر أصولهم (أي الهند) المملوكة إلى أحكام النجوم والإشارة إلى طرقهم فيها » : وهو في هذه الأبواب الثمانين يتحدث عن معتقدات الهند وشرائعهم وأحكام القروض والعبادات عندهم كالمواريث والصيام والقرايين والكفآت والحج

والصلقات والأعياد والعقوبات والمباح من الطعام والمشارب والمحظور منها .

كما يذكر نظام الطبقات في مجتمعهم وأحكامه ، ويشير إلى ما عندهم من أنواع الخطوط وطرائق الكتابة ويعرفنا بترائهم في النحو والشعر وسائر العلوم ، ويصف لنا بلادهم ومعالمها الجغرافية .

ويسوق إلينا كذلك حديثاً طويلاً عن علم الفلك عند الهندوفصل فيه صورة الأرض عندهم وأصناف الشهور والسنين وتحليلها إلى الأيام مع ذكر مقياس الليل والنهار في حسابهم . ويشير إلى أحكام الكواكب والنجوم ومراصدها عندهم ، ومقالاتهم في المد والجزر والكسوف والخسوف .

وهو لا يكتفي بالحكاية في كل باب من هذه الأبواب وإنما يقارن كذلك بين ما عند الهند وما عند غيرهم من الأمم ويفيض في ذلك لإفاضة عالم متمكن غزير المادة آخذ بالأطراف .

فهو حين يقول بأن الهند « يتقنون في الأرض أنها أرضهم وفي الناس أنها جنسهم وفي الملوك أنهم رؤسائهم وفي الدين أنه نحلتهم وفي العلم أنه ما معهم » (ص ١٠) ، يأتي إلا أن يكون منصفاً في بحثه ، برغم ما لحظه من تعاليهم عليه ، فيقرر بأن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة « فهذا براهم أحد فضلائهم يقول بأن اليونانيين وهم أنجاس لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم » .

وعلة اعتبار الهند من سواهم أنجاساً هي كما يراها البيروني لقتلهم البقرة وذبحها وأكلهم للحمها . ويقول بأن تقديسها كان أصلاً بوصفها حيواناً نافعا يخدم في الأسفار وينقل الأثقال ويفيد في الفلاحة والزراعة ويعد الناس بألبانه . ثم يشير من بعد ذلك (ص ٢٧١) إلى حكيم آخر من حكماء الهند عارض هذه التفرقة وقال بأسديو في طلب الخلاص : إن العاقل قد تساوى عنده

البرهمي وچندال ، والصدیق والعدو ، والأمين والخائن ، والحية وابن عرس . فان كان العقل هو الذي سوي فالجهل هو الذي فصل وفضل .

ويقول في ذلك ، على ضوء مشاهداته ، بأن الإمامة في الأصل محظورة عليهم بالإطلاق ولكن الناس يقرمون إلى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر ونهي .

ويقسم المهادكة الخلائق إلى أجناس ثلاثة هي على ما ورد في كتاب سانك (ص ٤٣) : الروحانيون في الأعلى ، والناس في الوسط ، والحيوانات في الأسفل .

ولا يكتفون بذلك حتى يسلكوا أبناء جنسهم في طبقات أربع عليها البراهمة ، وهم نقاوة الجنس وللكل صاروا عندهم خيرة الإنس ، والطبقة التي تتلوهم هي كشر (الأكثرية) ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً ، ودونهم بيش (الويشية) ، وهاتان الطبقتان الأخيرتان متقاربتان . وأعطى هذه الطبقات هي شودر .

ويقول ياسديو إن البرهمي يجب أن يكون وافر العقل بادی النظافة مقبلاً على العبادة مصروف الهمة إلى الديانة .

وأن يكون كشر شجاعاً ذليق اللسان مهيباً في القلوب غير مبال بالشدائد . وأن يكون بيش مشغلاً بالفلاحة واقتناء السوائم والتجارة . وأن يكون شودر مجتهداً في الخلعة والخلق متحياً إلى كل واحد بها . وبهذا تضم هذه الطبقات رجال الدين ، ورجال الحرب ، والتجار وأصحاب الأراضي ، والصناع والعمال .

أما من عداهم فهم المتبوخون وهم هادي ودوم وچندال وكلهم جنس واحد ، ويتعاطون أدناً الحرف . وهم يرجعون إلى اختلاط بعض أبناء الطبقات الأولى الثلاث بالشودر ، وهم بذلك متفنون منحطون (ص ٤٩ ، ٥٠) ، لا يطاعهم غيرهم أو يخالطهم .

وبفيض البيروني من بعد ذلك في بيان المراحل التي يمر بها البرهمي في حياته الدينية وما يمارسه من الطقوس وما يجوز له أن يشتغل به من الأعمال وما لا يليق ، وينقل من بعد ذلك إلى شرح أحوال كشر وبيش . أما شودر فيذكر عنه بأنه البرهمي بمثابة عبد يتصرف في أشغاله ويخدمه . وكل عمل يخص البرهمي من التسابيح وقراءة يند (الكتاب المقدس) وقرابين النار فهو محظور عليه ، حتى أنه وبیش إن صح عليهما قراءة يند رفعهما البراهمة إلى الولي فقطع لسانهما . أما ذكر الله وعمل البر والصدقة فهو غير ممنوع عنه . وكل من تعاطى ما ليس لطبقته أن يتعاطاه كالبرهمي التجارة وشودر الفلاحة فهو آثم (ص ٢٦٧ - ٢٧١) .

وهو في حديثه عن معتقدات الهند يذكر ما يروج عندهم في ذلك من الخرافات والأوهام ، ويشير إلى فرقة الشمنية عندهم وكانت على بغضاء شديدة للبراهمة . وقد انتشرت تعاليمها في خراسان وفارس والعراق وبلغت الشام ، حتى ظهر زرادشت ودعا بالجنوسية فاحتلت مكانها . ويقرر بوضوح لا لبس فيه اعتقاد الهند في وحدانية الله ويسرد علينا آراءهم في صفاته جل جلاله . ويبدو التوحيد عندهم جلياً فيما ينقله عنهم حين يحكي عن ندوة لبعض حكمائهم سأل فيها أحد ملوكهم عن معنى من المعاني الإلهية ، فيجيبه الحكيم : نقلاً عن براهمي « إن الله هو الذي لا أول له ولا آخر لم يتولد عن شيء ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال أنه هو ولا يمكن أن يقال أنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه » (ص ٣٨) .

ويسلط لنا البيروني نظرية التناسخ عند الهند بسطاً كافياً في كتابه ، وينقل عنهم أن الأرواح غير مائة ولا متغيرة وإنما تتردد في الأبدان . ويذكر لنا كذلك أن ماني حين نفى من إيران فدخل أرض الهند نقل

التناسخ منهم إلى نخلته ، وأن الصوفية قد تأثروا بهذه النظرية إذ يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسما والعرش والكرسي ومنهم من يجيزه في كل الكائنات (ص ٢٤ - ٢٧) .

كما نحدد التعريف بالصوفية في رأيه فيقول في ص ١٦ « السوفية وهم الحكماء ، فإن سوف باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف يلا سوبا أى محب الحكمة ، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمو باسمهم ، ولم يعرف القلب بعضهم أنفسهم للتوكل إلى الصفة وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس » وينقل البيروني إلينا قدراً من عادات الهنادكة ورسومهم القديمة فيقول بأنه لا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طالق لهم ، وأن القانون في النكاح عندهم أن الأجانب أفضل من الأقارب ، وما كان أبعد في النسب من الأقارب فهو أفضل . ومنهم من يرى عدة النساء بحسب الطبقات حتى يكون للبرهن أربعاً ولكشتر ثلاثاً ولييش اثنتين ولشودر واحدة . ويجوز لكل واحد من أهل الطبقات أن يتزوج في طبقته وفيها دونها . ولا يحل له أن يتزوج من طبقة فوق طبقته . ويكون الولد منسوباً إلى طبقة الأم (٢٧٨) .

والمرأة إذا مات عنها زوجها فليس لها أن تتزوج ، وتقبل على حرق نفسها خوف الزلل ما لم يكن لها ولد يتكفل بصيانتها وحفظها .

والأصل في الموارث عندهم سقوط النساء منها ما خلا للإبنة فإن لها ربع ما للابن ، وجهازها من ميراثها . أما الزوجة فإن آثرت الحياة ولم تحرق نفسها كان على الوارث رزقها وكسوتها ما دامت (ص ٢٨١) والدعاوى عندهم تسمع بالكتاب المكتوب على المدعى عليه ، فإن لم يكن فالشهود بغير كتاب ، ولا أقل في عددهم من أربعة فما فوقها ، إلا أن تكون عدالة

الشاهد مقرر عند القاضي فيجيزها ويقطع بشهادة ذلك الواحد من غير أن يترك التجسس في السر والاستدلال بالعلامات في العلانية وقياس بعض ما يظهر له إلى بعض والاحتياط لاستنباط الحقيقة ، فإن عجز المدعى عن البينة لزم المنكر البين (٢٧٩) .

والبيروني حين يتحدث عما عند الهنود من تراث ضخم يناقش تعريفهم للعلم بأنه هو طريق الخلاص ، وما يتبع ذلك من قولهم بأن الأوجه التي يحصل بها العلم للعالم هي ثلاثة : أحدها إلهام بلازمان مع الولادة والمهد . والثاني إلهام بعد الولادة ، والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس . وقولهم كذلك أن الوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالزوع عن الشر (ص ٣٦) وهو يحصى لنا كذلك الكثير من كتبهم في الفلك والرياضة والنجوم وما عندهم من آلات دقيقة ومقاييس وموازين وما يستخلصونه من أدوات في الكتابة .

هذا كما يقارن بين عروضهم والعروض العربي ويذكر أنواع الشعر عندهم .

ويلاحظ أن الهنود يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً ، والمثال الشمس فانهم سموها بألف اسم ، على ما ذكر . كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك . وهو عنده من أعظم معائب اللغة (ص ١١٢) .

ويشير في حديثه عن كتبهم أنهم يرون كتاباتها نظماً في الغالب . إذ يرون أن المنثور أقبل للفساد من المنظوم فضلاً عن أن ذلك مما يسهل استظهارها (ص ٦١) ، (٦٦) . (وهذا يكون العرب قد قلّدوا الهنود في ذلك) ويتحدث البيروني حديثاً مستفيضاً عن ملامح الهند الجغرافية فيصف أنهارها ومخارجها وممراتها . وحبالها وما يرويه الناس من أقاصيص عنها ، ويرسم حدود ممالكها وما بها من مدن ، ويحدد لكل مكان يذكره موقعه الجغرافي وموضعه على خطوط الطول والعرض .

ويتوهم بعض المشرقين خطاه في تحديد مواقع أماكن بعضها ، ومن ذلك ما ذكره Elliot في الجزء الثاني من كتابه في تاريخ الهند (ص ٣) حين يقول بأن البيروني يذكر تانبشر في الدواب مما يدل على أنه لم يسافر إلى الشرق من لاهور .

ولم يقطن هذا المؤرخ إلى أن بالهند كثيراً من الأماكن التي تشترك في اسم واحد . من ذلك حين أباد نجهدا مدينة في الدكن وأخرى في السند ، ثم الله آباد وجلال آباد وتعرف بهذه الأسماء جملة مدن في جهات متفرقة بشبه القارة الهندية .

المفودج الأول

الباب الثاني في ذكر اعتقادهم في الله سبحانه .
إنما اختلف اعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع العقول ويقصد التحقيق في الأصول ، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع بالفروع ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افنت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء . واعتقاد الهند في الله سبحانه أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء . المختار في فعله ، القادر الحكيم الخي المدبر المبقى الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد . لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء .

ولنورد في ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط . قال السائل في كتاب باتنجل : من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته ؟ قال الحبيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافحة عليه براحة تؤمل أو ترنجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرئ عن الأفكار لتعاله عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمداً إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمنتهج عليه في وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول الحبيب : له العلو التام في القدر لا المكان فانه يجل عن التحكن ، وهو الخير المحض التام الذي يشاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أفنصفه بالكلام أم لا ؟

قال الحبيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فان كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال الحبيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فانهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا علومهم إلى غيرهم . فكلامهم وإفادتهم في زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل ، وهو الذي كلم إبراهيم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، ففهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح بواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالنكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟

قال الحبيب : علمه على حاله في الأزل ، وإذا لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له ، كما قال في بيده الذي أنزله على إبراهيم : « احمملوا واملحوا من تكلم بيده وكان قبل بيده » .

قال السائل : كيف تعبد من لم يلحقه الاحساس ؟

قال الحبيب : تسميته تثبت إنيته فالخير لا يكون إلا عن شيء . والاسم لا يكون إلا لسمى . وهو إن غاب عن الحواس فلم تتركه عقلته النفس وأحاطت بصفاته الفكرة ، وهذه هي عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها ينال السعادة ، فهذا كلامهم في هذا الكتاب المشهور .

وفي كتاب كيتا ، وهو جزء من كتاب بهارث ،
 فيما جرى بين باسديو وبين أرجن ، أني أنا أكل من
 غير مبدأ بولادة ومنتهى بوقاة ، لا أقصد بفعل مكافأة
 ولا أختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة ، قد
 أعطيت كلا من خلقى حاجته في فعله ، فن عرفت
 بهذه الصفة وتشبه في إبعاد الطمع عن العمل النحل وثاقه
 وسهل عتاقه وخلاصه .

وهذا كما قيل في حد الفلسفة أنها الثقيل (الثقل)
 بالله ما أمكن ، وقال في هذا الكتاب : أكثر الناس
 يلجئهم الطمع في الحاجات إلى الله ، وإذا حققت الأمر
 لديهم وجدتهم من معرفته في مكان صحيح ، لأن الله
 ليس بظاهر لكل أحد يدركه بحواسه فلذلك جهلوه ،
 ففهم من لم يتجاوز فيه المحسوسات ومنهم من إذا تجاوزه
 وقف عند المطبوعات ، ولم يعرفوا أن فوقها من لم يلد
 ولم يولد ولم يحط بعين ، إنيته علم أحد وهو المحيط بكل
 شيء علماً .

وتختلف كلام الهند في معنى الفعل ، فن أضافه
 إليه كان من جهة السبب الأعم ، لأن قوام الفاعلين
 إذا كان به كان هو سبب فعلهم فهو فعله بواسطتهم ،
 ومن أضافه إلى غيره فن جهة الوجود الأدنى .

وفي كتاب سنانك قال الناسك : هل تختلف في
 الفعل والفاعل أم لا ؟

قال الحكيم : قد قال قوم أن النفس غير فاعلة
 والمادة غير حية فالله المستغنى هو الذي يجمع بينهما
 ويفرق فهو الفاعل ، والفعل واقع من جهته بتحريكهما
 كما يحرك الحى القادر للموات العاجز .

وقال آخرون إن اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت
 العادة في كل ناش بال .

وقال آخرون الفاعل هو النفس لأن في بيده أن كل
 موجود فهو من يورث .

وقال آخرون الفاعل هو الزمان فان العالم مربوط
 به رباط الشاة يحبل مشدود بها حتى تكون حركتها

بحسب انجذابه واسترخائه . وقال آخرون ليس الفعل
 سوى المكافأة على العمل المتقدم . وكل هذه الآراء
 منحرفة عن الصواب ، وإنما الحق فيه أن الفعل كله
 للمادة لأنها هي التي تربط وتردد في الصور وتخلى ،
 فهي الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل ،
 وتخلو النفس عن القوى المختلفة هي غير فاعلة .

فهذا قول خواصهم في الله تعالى سبحانه ويسمونه
 أبشفر أى المستغنى الجواد الذى يعطى ولا يأخذ ، لأنهم
 رأوا وحدته في المحضة ووحدة ما سواه بوجه من الوجوه
 متكررة ، ورأوا وجوده حقيقياً لأن قوام الموجودات
 به ، ولا يمتنع توهم ليس فيها مع أيس فيه ، كما يمتنع
 توهم ليس فيه مع أيس فيها .

ثم إن تجاوزهنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم
 اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سمجت كما يوجد
 مثله في سائر الملل ، بل وفي الإسلام ، من التشبيه
 والأجبار وتحريم النظر في شيء وأمثال ذلك . مثاله أن

بعض خواصهم يسمي الله تعالى نقطة ليبرته بها عن
 صفات الأجسام ، ثم يطالع ذلك عامهم فيظن أنه
 عظمه بالتصغير ، ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة
 فيتجاوز سحابة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله أنه
 بطول اثني عشر إصباعاً في عرض عشر أصابع ، تعالى
 عن التحديد والتعديد . ومثل ما حكيناه من إحاطته
 بالكل حتى لا يخفى عليه خافية فيظن عامهم أن
 الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين والعينان أفضل
 من العور فيصفه بألف عين عبارة عن كمال العلم ،
 وأمثال هذه الخرافات الشائعة عندهم موجودة وخاصة
 في الطبقات التي لم يسوغ لهم تعاظم العلم على ما يحى
 ذكرهم في موضعه .

النموذج الثاني

من الباب السادس عشر « في ذكر معارف من
 خطوطهم وحسابهم وغيره وشيء مما يستبدع من رسومهم » .

إن اللسان مترجم للسامع عما يريد القائل فلذلك قصر على رامن الزمان الشبيه بالآن ، وأنى كان يتيسر نقل الخبر من ماضى الزمان إلى مستأنفه على الألسنة وخاصة عند تطاول الأزمنة لولا ما أنتجته قوة النطق فى الإنسان من إبداع الخط الذى يسرى فى الأمكنة سريان الرياح ومن الأزمنة إلى الأزمنة سريان الأرواح فسيحان متقن الخلق ومصلح أمور الخلق .

وليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كال يونانيين فى القديم . فقد قال سقراط حين سئل عن تركه تصنيف الكتب : لست بنقل العلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضأن الميتة . وكذلك كانوا فى أوائل الإسلام يكتبون على الأدم كعهد الخبيرين من اليهود وككتاب النبي صلى الله عليه إلى كسرى ، وكما كتبت مصاحف القرآن فى جلود الظباء والتوراة تكتب فيها أيضاً . فقلوه تعالى ، يعملونه قراطيس ، أى طوامير ، فإن القراطيس معمول بمصر من لب البردى يبرى فى لحمه . وعليه صدرت كتب الخلفاء إلى قريب من زماننا إذ ليس يتقاد لحك شيء منه وتغييره بل يفسد به . والكواغد لأهل الصين ، وإنما أحدث صنعها فى سمرقند سبي منهم ثم عمل منه فى بلاد شتى فكان سداداً من عوز . فالهند أما فى بلادهم الجنوبية فلهم شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق فى طول ذراع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها تادى ويكتبون عليها ، ويضم كتابهم منها خيط ينظمها من ثقبه فى أوساطها فينفذ فى جميعها . وأما فى واسطة المملكة وشماليها فانهم يأخذون من لحاء النوز شجر الذى يستعمل نوع منه فى أغشية الفسى ويسمونه بهوج فى طول ذراع وعرض أصابع ممدودة فما دونه ، ويعملون به عملاً كاللذهين والصقل يصلب به ويتملس ، ثم يكتبون عليها . وهى متفرقة يعرف نظامها بأرقام العدد المتوالى ، ويكون جملة الكتاب ملفوفة فى قطعة ثوب ومسدودة بين

لوحين بقدرهما . واسم هذا الكتاب بوتي ، ورسائلهم وجميع أسياهم تنفذ فى التوز أيضاً .

فأما خطهم فقد قيل فيه أنه كان اندرس ونسى ولم يهتم له أحد حتى صاروا أميين . وزاد ذلك فى جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدد بياس بن براشر حروفهم الخمسين بالهام من الله . واسم الحرف أكثر ، وذكر بعضهم أن حروفهم كانت أقل ثم ترايدت وذلك ممكن بل واجب . فقله كان آسيذس صور لتخليد الحكمة ستة عشر رقماً وذلك فى زمان تسلط بنى إسرائيل على مصر ، ثم قدم بها قيمش واغنون إلى اليونانيين فزادوا فيها أربعة أحرف واستعملوها عشرين ، وفى الأيام التى فيها سم سقراط زاد سمونون فيها أربعة أخرى فتمت عند أهل أثينية حينئذ أربعة وعشرين وذلك فى زمان اردشير بن دارا بن اردشير بن كورش على رأى مؤرخى أهل المغرب . وإنما كثرت حروف الهند بسبب أفراد صورة للحرف الواحد عند تناوب الإعراب لإياه والتجويد والضمرة والامتداد قليلاً عن مقدار الحركة ، والحروف فيها ليست فى لغة مجموعة وإن تفرقت فى لغات ونحارجة من مخارج قلما تتقاد لإخراجها آلاتنا فانها لم تعتده بل ربما لا تشعر أسماها بالفرق بين كثير من اثنين منها .

وكتابتهم من اليسار نحو اليمين كعادة اليونانيين . لا على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الأذنان كما فى خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف . ومنها ينزل الحرف وصورته إلى أسفل ، فان علا القاعدة شيء فهو علامة نحوية تقيم إعرابه .

فأما الخط المشهور عندهم فيسمى سدماترك وربما نسب إلى كشمير ، فالكتابة فى أهلها . وعليه يعمل فى بارانسي ، وهو وكشمير مدرستا علومهم . ثم يستعمل فى مدديش أعنى واسطة المملكة ، وهى ما حول كنوج فى جهاته . ويسمى أيضاً أرجافرت .

وفي حدود ما لوا أيضاً خطر يسمى ناكر لا يفاصل ذلك إلا بالصور فقط . ويتبعه خط يسمى أردناكري أى نصف ناكر لأنه ممزوج منهما ، ويكتب به في بهاتيه وبعض بلاد السند . وبعد ذلك من الخطوط ملفاي في ملفشو في جنوب السند نحو الساحل وسيندب في بهنوا ، وهى للصورة ، وكرنات في كرنات ديش التى منها الفرقة المعروفون في العساكر بكنره ، وانترى في انترديش ، ودروى في درور ديش ولارى في لارديش وكورى في بورب ديش ، أى ناحية المشرق ، وييكشك في أودنهور هناك وهو خط الهند .

ومفتتح الكتب عندهم بأوم الذى هو كلمة التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى (وصورته ليست من

حروفهم) وإنما هى صورة مفردة له للتبرك مع التنزيه كاسم الله عند اليهود فإنه يكتب في الكتب ثلاث ياءات عبرية ، وفي التوراة يهوه بالكتابة وأذونى باللفظ وربما قيل به فقط ، ولا يكتب الاسم الملفوظ به وهو أذونى . وليسوا يحرون على حروفهم شيئاً من الحساب كما نجريه على حروفنا في ترتيب الجمل . وكما أن صور الحروف تختلف في بقاعهم كذلك أرقام الحساب وتسمى أنك . والذي نستعمله نحن مأخوذ من أحسن ما عندهم . ولا فائدة في الصور إذا ما عرف ما وراءها من المعانى . وأهل كشمير يرقمون الأوراق بأرقام هى كالتقوش أو كحروف أهل الصين لا تعرف إلا بالعادة وكثرة المزاولة . ولا تستعمل في الحساب على التراب .



السيد بيير كورني

بسم

الدكتور كمال فريد

أستاذ الأدب الفرنسي المساعد بجامعة عين شمس

(١٦٧٣) وبوالو (١٦٣٦ - ١٧١١) . على كل فانه مما لا شك فيه أنه لم يترافع إلا مرات قليلة ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن طلق اللسان فلا يسترعى التفات مستمعيه إلا نادراً . ولقد اعترف هو نفسه بهذه الحقيقة فقال : « وقلما يستطيعون الإنصات إلى دون ملل » . وعندما تبينت أسرته قصوره عن المرافعات المرتجلة ، اشترى (١) له والده في سنة ١٦٢٨ وظيفتين إحداهما وظيفة محامي الملك في إدارة المياه والغابات والأخرى وظيفة المحامي الأول للملك في المحكمة البحرية بمدينة روان . ولم تكن هذه المناصب تدور على صاحبها راتباً دون أن تستلزم منه أية خلفة إذ أننا لو رجعنا إلى سجل الجلسات نجد أن كورني أدى عمله بأمانة كاملة طوال إحدى وعشرين سنة حتى في تلك السنوات التي كان يؤلف فيها أروع مسرحياته . وما فائدة هذه التفاصيل ؟ يجب إيضاح ذلك لنبين أن كورني أطال إقامته في بلده ولم يستقر نهائياً في باريس إلا عندما بلغ السادسة والخمسين من عمره . وقد أضحى بعله عن مركز الحياة الأدبية والاجتماعية بباريس على إنتاجه الأدبي طابعاً خاصاً مميزاً .

كان المؤلف المسرحي الكلاسيكي (١) بيير كورني قد تجاوز الثلاثين من عمره عندما مثلت مسرحية السيد التراجي - كوميديا (٢) في ديسمبر سنة ١٦٣٦ إذ أنه ولد في ٦ يونيو سنة ١٦٠٦ بمدينة روان بفرنسا . وهو ينتمي إلى أسرة برجوازية (٣) اشتغلت بالمحاماة والقضاء . فكان جده قاضياً وأبوه محامياً . وعندما بلغ التاسعة من عمره التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين ببلده فتيخ في حراسته وخاصة في الشعر اللاتيني . وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره قام بدراسة القانون الذي كان يعتبر وقتئذ من مستلزمات التربية الصحيحة في الطبقة المتوسطة . وفي يونيو سنة ١٦٢٤ أي بعد أن أمضى سنتين فقط في دراسته القانونية حصل على أجازة الحقوق وقيد اسمه في سجل المحامين . ويدعى ابن اخته فونتونيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) أنه لم يترافع سوى مرة واحدة مما لا يمكن تصديقه . فقد ردّدوا هذا القول عن موليير (١٦٢٢ -

(١) أطلقت كلمة « كلاسيكي » على فئة من الكتاب والفنانيين ، عاشوا في فرنسا في القرن السابع عشر ، وأصبح كثيرون منهم ذوي شهرة تجاوزت لأوق .

(٢) أي المأساة المملقة ، وقد تجاوزوا فيما بعد عن هذه التسمية وأطلقوا عليها سنة ١٦٤٤ اسم تراجيديا فقط .

(٣) أي من الطبقة المتوسطة .

(١) كانت توجد تسعيرة خاصة للوظائف في القرن السابع عشر ويتحتم دفع المال للحصول على بعضها .

وإذا كان كورنى قد افتقر كبحام إلى القرحة وطلاقة اللسان. فان هذا لم يمنعه من أن يشغل بجدارة تلك الوظائف التي تتطلب أحكاماً عادلة وحججاً قوية وبراعة أكثر من اعتمادها على البلاغة والفصاحة. وقد نعى عنده ذلك ميله واستعداده للمناقشة القضائية التي نجد لها بعض الأثر في مسرحية السيد حيث يتولى كل من دون دياج وشيمين الدفاع عن قضيتهم أمام الملك. مما يجعله يقرر أرجاء حكمه إذ أن الأمر كان من الأهمية بمكان ويستحق أن يتداول فيه مجلس القضاء.

وكان كورنى يتردد في أوقات فراغه على الصالونات^(١) الأدبية في بلدته بالرغم من انطوائه على نفسه. وكان شديد الحساسية ولذا سرعان ما تفتح قلبه لمحبة شابة من أهالي روان تدعى كاترين هو ولكنه لم يتزوجها وألف بهذه المناسبة مسرحية هزلية اتخذت موضوعاً لها تلك المغامرة العاطفية «ميليت أو الرسائل المزيفة». وقد انتهز كورنى فرصة مرور فرقة الأمير دى أورانج بروان وقدم لرئيسها الممثل موندورى تلك المحاولة المسرحية الأولى التي مثلت في باريس على مسرح «دى ماريه» في سنة ١٦٢٩. وقد صرح كورنى بأنها لاقت نجاحاً باهراً إذ تمكن مؤلف مسرحى للمرة الأولى أن يثير الضحك دون وجود شخصيات مهرجة فضلاً عن استعماله أسلوباً مهذباً. ومنذ ذلك التاريخ سعى كورنى ليفرض نفسه على جمهور باريس فكتب عدة مسرحيات جديدة منها «كليتاندر» (١٦٣٢) و«الأرملة» (١٦٣٣) وهى مسرحية فكاهية تتميز بهزل المكيدة^(٢) ثم قدم «رواق باريس» (١٦٣٤) حيث ظهرت للمرة الأولى في إحدى المسرحيات الفكاهية شخصيات تنتمى

(١) المتدبث.

(٢) ينجم هزل المكيدة أو الموقف المخرج من الارتباك التي يقع فيها الأشخاص عند سير أحداث المسرحية، أو مواقف العبث المستفزة التي تجمع أشخاصاً لا ينبغي أن يلتقوا أو تفرق بين أشخاص يبحثون عن بعضهم، أو الحديث بين شخصين يعتقد أن هدفهم واحد مع أن الحقيقة عكس ذلك.

إلى الطبقة العليا. وفي العام ذاته قدم كورنى «الناعبة» و«الساحة الملكية». وترجع أهمية المسرحية الأخيرة إلى شخصية أليدور الذي يجمع أهم مميزات أبطال كورنى فإنه يقدم الحرية ويختبر قوة إرادته باخضاعه حبه لمطالب مجده. وقد نشر كورنى في سنة ١٦٣٥ مأساة «ميديه» فلم تلق نجاحاً. وفي سنة ١٦٣٦ عاد إلى المهنة بمسرحية «الوهم المضحك». ومع أننا لا يمكننا مقارنة مسرحيات كورنى الهزلية بمسرحيات مولير إلا أنها فاقت في النجاح تلك المسرحيات المتكلفة الحشنة السابقة لها. وبالرغم من هذا النجاح، فقد أبدع واشتهر بمسرحياته التراجيدية.

وقبل أن نتحدث عن مأساته الخالدة «السيد» (١٦٣٦) التي أوصلته إلى المجد والشهرة يجب أن نذكر بأن الحدث في المسرحيات التراجيدية السابقة له كان روائياً ومعقداً وتنقصه الوحدة المنطقية. وقد نقل كورنى مسرحية السيد التي تتكون من خمسة فصول عن مصادرها الأسبانية.

يكون المشهدين الأول والثاني من المسرحية مقدمة ممتازة. فحدث شيمين مع وصيفها ألفير يعرفنا بالبطلين اللذين سيغفلان المقام الأول في المسرحية إذ تتضح محبة شيمين لرودريج وتمنيها أن تتاح لحبا تلك الحرية التي تسمح له بالظهور في وضع النهار. وعندما تنقل إليها وصيفها حديث والدها عن موضوع زواجها تلمس فيها تلك الابنة المطبعة التي ترك له اختيار أحد اللذين تقدمتا للزواج منها وهما دون رودريج ودون صنش مخفية حقيقة مشاعرها تجاه رودريج. ولحسن حظها يتفق اختيار والدها مع ميلها الشخصي. فتلقى كلمات والدها «إن ابنتي تستطيع أن تحبه وترضيني» التي تنقلها إليها ألفير صدى جميلاً في نفسها، وما زاد سرورها لإشادته بكفاءة رودريج وفضائل والده ومجد أسرته. لقد أدرك كورنى أن التوافق التام بين أسرى رودريج وشيمين سيتقلب إلى الضد على أثر قتل رودريج لوالد شيمين

في مبارزة بينهما . ومثل هذا التناقض من أهم الوسائل التي يلجأ إليها المؤلفون المسرحيون كما نشهد ذلك على سبيل المثال في الفصل الأخير من مسرحية « هرناني » (١٨٣٠) للكاتب الشهير فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) . ولقد أعلن الأب رأيه في رودريج وهو في طريقه إلى المجلس الذي سيختار فيه الملك مريباً لابنته ، هذا الاختيار الذي سيسبب النزاع الرهيب بين الأسرتين . وبالرغم مما زفته إليها الفير من الأخبار السارة فلأنها تصارع وصيفتها بأنها تخشى القدر . ولا شك أن كورفي أثبت أنه كاتب مسرحي من الطراز الأول بافتتاح مسرحيته بهذا المشهد إذ كما قال فولتير : « هل يمكن الاهتمام بالنزاع بين الكونت ودون دياج إذا لم تكن ملعين بالحب بين أولادهما ؟ » .

إن المشهد الثاني يظهر خلق ليونور ابنة ملك أسبانيا ويكشف عن الدور الذي تقوم به في المسرحية . إنها تشعر بميل شديد نحو رودريج ولكنها باعتبارها أميرة لا تستطيع أن تزوج إلا من أمير مثلها . وإن واجبها وشرفها يحتمان عليها ألا تستجيب لنداء هذا الحب . ويمكننا اعتبارها بظلة من أبطال كورفي الذين يسعون قبل كل شيء للوصول إلى المجد ويعملون لنصرة الواجب والشرف . إنها تكافح بشجاعة لتنتصر على قلبها وعواطفها مضحية بحبها في سبيل ذلك . فقد امتلحت رودريج أمام شيمين لتلغفها إلى حبه كما صرحت بذلك لوصيفتها ليونور ولكنها لم تجد الراحة المنشودة لأن « الحب طاغية لا يرحم أحداً » . ومع ذلك لم تكف عن مقاومة مشاعرها فتعمل على تعجيل زواج شيمين لكي تقضى على كل أمل عندها في هذا الحب قائلة « إن أحلى آمالي قطع الأمل » في حبي .

وفي المشهد الثالث نشاهد الكونت والد شيمين ودون دياج والد رودريج خارجين من القصر . ونحن أن ننقل هنا بعض الحوار الذي دار بينهما والذي نلمس فيه بعض الهجوم الموجه للسلطة المطلقة للملوك .

الكونت : وأخيراً قد نلت مرادك . وأن رعاية الملك وفعتك إلى منصب لم يكن يستحقه سوى . لقد عينك الملك مريباً للأمير .

دون دياج : إن هذا الشرف الذي يصفه على عائلتي يوضح للملأ عدله وبين بجلاء كيف أنه يستطيع أن يكافئ عن الخدمات السابقة ؟

الكونت : إن الملوك مهما بلغوا من العظمة ، فإنهم مثلنا ومعرضون للخطأ كسائر البشر . ويكفي هذا الاختيار دلالة للحاشية على أن الملوك لا يجوزون العطاء على الخدمات الراهنة .

دون دياج : دعنا الآن من الحديث عن اختيار يثير نفسك . فإني قد نلت هذا المنصب بالإكرام والاستحقاق . فعلينا بالخضوع للسلطة المطلقة للملوك . ومتى أراد الملك ثمة شيء فلا يجوز مناقشته . وإذا شئت فهنا نضيف شرفاً إلى الشرف الذي منحني إياه ولنسعى سوياً لربط أسرتنا برباط مقدس : أنت ليس لك إلا ابنة واحدة وليس لي إلا ابن واحد ، وبزفافهما يتأكد ما بيننا من الوداد . فأسد لنا هذا الجميل واقبل ابني صهراً لك .

الكونت : أصبح ابنك في مقام يسمح له بأن يطمح لنسب أعلى لما بداخله من رتبته هذه من الكبر والفخر . فتمتع بذلك يا سيدى وأدب الأمير . وعلمه عملياً كيف يجب أن يحكم ولاية ما . ويجعل الشعوب ترتعد تحت حكمه . وأن يهب إحسانه وحمه للأبرار ويقسو على الأشرار .

دون دياج : يكفيه أن يقرأ تاريخ حياتي . فإن لي ثمة أعمالاً باهرات .

الكونت : إن الأمثلة الحية لها سلطان وتأثير آخر ..

إن الذي فعلته في سنين عديدة لا يوازي ما فعلت أنا في يوم واحد . فإن كنت شجاعاً فيما مضى فأنا شجاع اليوم . وإن في ساعدى هذا عضد المملكة . وإن غرناطه وأرغونيا لترتجفان وترهبان بريق حصان ...

دون دياج : إني أعلم أنك تخدم الملك بإخلاص منذ أن كنت تحارب وتعمل تحت قيادتي . أما الآن وقد بلغت من الكبر عتياً . فقد حللت مقامى وأظهرت كفاءة نادرة . وأخيراً كفى لا أطيل عليك الحديث . أقول إنك أنت اليوم كشخصى بالأمس .. ولقد رأى الملك أن يقلعني عليك .

الكونت : لقد نلت ما كنت أنا جديراً به .

دون دياج : لا فإن من نال أمراً كان له أهلاً .

الكونت : ولكن كان يجب أن يعطى القوس باريها .. وما بلغت هذا المنصب إلا لأنك من رجال الحاشية القداماء .

دون دياج : لا بل قد نلت بأعمالي الجيدة .

الكونت : فتنوِّجِز الحديث ونقول إن الملك قد راعى في ذلك كبير سنك .

دون دياج : بل راعى الملك شجاعتي .. ومن لم ينل هذا الأمر ليس له بأهل .

الكونت : لست له بأهل ! أنا ؟

دون دياج : نعم أنت .

الكونت : يا لوقاحتك أيها العجوز الجسور التي تستحق جزاءها (وعندئذ يلطمه) .

دون دياج : (يستل سيفه ولكنه يعجز عن الضرب) أعم عملاك وانزع روحى بعد أن بجللتى الجار الذى يحمر له وجهين سلالتي .

الكونت : فم تفكر وقد بلغ منك الضعف مداه ؟

دون دياج : آه ما أمر أن تخور قواى عند حاجتى إليها في مثل هذا الظرف !

الكونت : أعمد سيفك فلست له أهلاً .. وداعاً . اذهب وقص على أميرك تاريخ حياتك عساه يتعلم منك .

لا يتعرض كورنى لتفاصيل ما دار في مجلس الملك لأن ذلك لا يهم المشاهد في كثير أو قليل بل يكفى بذكر من وقع عليه الاختيار وينقل لنا الحوار الذى دار بين الكونت ودون دياج خارج المجلس وفي غياب الملك خلافاً لما ورد في الرواية الأسبانية التى استقى منها كورنى . وقد أدى ذلك النقاش إلى لطم دون دياج ومهد للمبارزة التى ستم بين الكونت وابن دون دياج . ولماذا يثير هذا النزاع اهتمامنا ؟ لأنه سيؤثر على الحب الناشئ بين شيمين ورودريج كما أنه يجعلنا نعطف على دون دياج الذى حاول المستحيل ليهدي من ثورة الكونت وعلى مسلك ابنه رودريج الذى سينبرى للدفاع عن أبيه العجوز حفظاً على كرامته . وفي كل هذا سيتجلى الدفاع عن شرف وكرامة ومجد العائلة الذى هو من أهم مميزات مسرح كورنى .

وما أروع أسلوب كورنى إذ أن الحوار المطول بين دون دياج والكونت تحول في النهاية إلى ثورة غضب تجلت في تلك الردود السريعة التى لم يتجاوز بعضها بيتاً واحداً من الشعر وأصبحت أشبه بأسنة الرماح في معركة حامية الوطيس انتهت باهانة يتعذر الصفع عنها أبناء أسبانيا الذين يجرى في عروقهم الدم العرفى ويضحون بحياتهم في سبيل الكرامة والشرف . لقد استبدت الأثرة بالكونت وفضل أن يضحى بسعادة ابنته على أن يرضخ لمشيئة الملك . ولكننا نحن المشاهدون لم ينسينا هذا الصراع الحب الذى يغمر قلبى شيمين ورودريج . ولا بد لنا من أن نتوقع الكثير بينهما .

لم يجد دون دياج أمامه سوى ابنه رودريج ليدافع
عن شرفه وكرامته . فيدور بينهما الحديث الآتي :

دون دياج : هل أنت شجاع يا رودريج ؟
رودريج : أى شخص سواك يا والدى كائناً من كان
سيلمس ذلك على الفور .

دون دياج : ما أروعها غضبة ! .. وإني لأرى نحوه
شبابي في هذا الحماس الشديد .. فتعال
يا بني .. تعال امح عارى وانتقم لي .

رودريج : ممن أنتقم ؟
دون دياج : من إهانة قاسية أصابت شرفنا ، من لطمة

يستحق لاطمها فقدان حياته لو لم يغنى
كبر سننى . هأنذا أهب لك السيف الذى
عجزت يدي عن حمله للانتقام به .
فاذهب يا بني إلى هذا المتجبر وأرني بأسك
وشدة مراسك . فاغسل إهانة أبيك . فاقتله
أو ليقتلك .. إن من ستمنازله رجل شديد
المراس .. ولكنى أزيدك معرفة به فهو
بالإضافة إلى أنه جندي شجاع وقائد عظيم
فهو ...

رودريج : أرجوك أكمل .

دون دياج : والد شميم .

رودريج : وا ...

دون دياج : لا نجب فأنا أعرف مدى حياك . ولكن
من يكون ذليلاً لا يكون أهلاً لأن يعيش .
وكلما زاد قدر المصيبة اشتدت الإساءة . وقد
عرفت الإهانة ويلزمك الانتقام . ولا داعي
للمزيد . انتقم لي ولك واثبت أنك ابن
جديري ...

أخذ دون دياج يثني على شجاعة الكونت ليحضر
ابنه الشاب الطموح الذي يسعى وراء المجد على الثأر
منه . وفي البداية لم يذكر دون دياج اسم الكونت مما زاد
حب استطلاع رودريج وأوجد لديه رغبة شديدة

لإثبات شجاعته . وفي النهاية تعمد دون دياج ألا يقول
الكونت بل « والد شميم » . وما الحكمة في ذلك ؟
إن دون دياج وجد أن الظرف لا يسمح بمراعاة شعور
ابنه بل يتحتم أن يفتح أمام عينيه التفة حية الكبرى . إن
كل المشهد الخامس من الفصل الأول يهدف إلى إعلان
هذه الحقيقة . إن دون دياج يقدر مدى التفة حية التي
يطالب بها ابنه . إنه يطالبه بأن يفتح حتى بحبه ويخاطر
بحياته وإن كل شيء يهون في سبيل الشرف والمجد .
وهو واثق كل الثقة من أن ابنه سيلبي نداء الشرف
فيحافظ على مجده ومجد أسرته . وعندئذ انتاب رودريج
صراع عنيف ترجمه نجيب الحداد شعراً فقال :

يا زمان الأكدار ما ذى الشدائد

إن هذى السهام من كف عامد

ملأت قلبي الرزايا وضائق

دونها مهجتي وقل المساعد

يا لئس أتي على غير عدل

يا لئس بدا على غير راشد

ما ترى حيلتي وقد وقع الخط

بان حولي وأى خطب أكابد

انتقاماً لوالدى والذي أط

لب منه ثاري لشيان والسد

أم سكوتاً ومن أهين أبي وا

مجد منى بمجده متعاقد

ذاك أمر قد حار فيه جنائي

بين مجد ورثته عن أماجيد

وغرام أضنى فؤادى فغن أي

هما ارتضى وأياً أجاهد

كيف يقوى قلبي على أخذ ثار

فيه يغلو لحبه وهو فاقسد

يرفع الثار فصل سيفي لضرب

وغراي في طي قلبي يعاند

فأماي أمران إما انتقام
أو سلو والقلب ولهان واجد
أو غرام وعيشة تحت ذل
آه ضاقت مذاهبي والمقاصد
أأخلى أبي يهان أم أرضي
بانتقام كلا المصابين واحد
مات حظي من الهوى أو يموت إلا
مجد مني كلاهما أنا ذائد
بين عشق ووالد وحبيب
وفخار يا قلب ما أنت قاصد
فلماذا أنا عجب شفيق
بل لماذا ولدت من نسل ماجد
يا حساماً قلده لبلال
ليتي لم أكن لبندك عاقد
أترى لم أحملك إلا لأخذ الـ
شار من والد لمن أنا عابد
بل أنا لم أحملك إلا لأردى
بك نفسى فغير ذا لست واجد
فأبي والحبيب عندي حبيباً
ن وكل يسؤني وهو حاقد
فإذا ما انتقم ضاع حبيبي
أو تبع الهوى فذكرى خامد
عظم الخطب بي فيا نفس موق
فهو أولى وما الغرام بخالد
بل رويداً فإن تموتى يكن ذك
رك عاراً ولم يكن لك حامد
إذ يقول الأنعام مات ولم يأ
خذ بشأز والمرء بالعار يئد
وإذا الموت لازم فلائمت مد
رك تار فالحب ليس يعائد

فلمى من أبى وليس من الخ
ب وذات حقه وما أنا جاحد
ولأبادر للانتقام ولو كا
ن قتيلى به لشيان والد
لقد وصلنا هنا إلى مرحلة حاسمة إذ أن الضرورة
تحم على رودريج أن يختار بين المجد والشرف وبين حبه
لشيمين . نلمس هنا الصراع العنيف الذى انتاب
رودريج قبل تحديد مسلكه . ويجد المشاهد نفسه أمام
مأساة . إنها لساعة حرجة تحدد مصير رودريج . إن كل
مستقبله يتوقف على قراره فى هذه اللحظة . ولكي نقدر
عظمته يتحتم عليه أن يظهر لنا مدى تضحيته وروعة
مسلكه . وهذا من أهم ما يميز أبطال كورنى فإنهم
يتحكمون فى الأحداث . ومهما بلغ اضطرابهم فإن
هذا لا يحجب عنهم طريق المجد بل يسعون إليه رغم كل
العراقيل والعقبات .
نلمس فى البداية شكواه وحيرته وهذا أمر طبيعى
بالنسبة لشاب لم يعيش إلا لحبه . ثم يبدأ الصراع الذى
ينتهى بنصرة الشرف والدفاع عن مجد العائلة . ولقد
حازت معانى هذه الأبيات إعجاب معاصرى كورنى
وباريس بأكلها . وما زلنا حتى اليوم نقدرها حق قدرها
وخاصة قوله الذى قرر فيه الإقدام على التضحية .
ومن أروع ما ذكر على لسان رودريج فى هذا
المشهد السادس قوله : « إني أجلب بانتقامى كراهيتها
وغضبها كما أجلب بإحجامى عن الانتقام كراهيتها » .
وهنا يتجلى الحب الخيد إذ أن رودريج يدرك تماماً أنه
إذا تهرب من واجبه ستحتقره شيمين ولن ترضى
بخطيب لم يدافع عن شرف ومجد عائلته . وعندما تبين
رودريج أنه فى جميع الحالات سيفقد خطيبته أثر أن
يفقدها على أن يبقى جديراً بها . وهكذا يتمشى الحب
الخيد مع الشرف .
وفى الفصل الثانى أرسل الملك فرناند مستشاره دون
أرياس لمقابلة الكونت وحثه على الاعتذار لمسلكه المتسم

بالخشونة . ولكنه استبد به الاعتزاز بالنفس ورأى أن
أى تراجع سيجعله يبدو في مظهر غر . وهكذا تحدى
الكونت الملك والقدر ومهد بذلك للضربة التي ستصيبه .
ولعل هذا هو الأثر الذي أراد أن يتركه كورنى في نفوسنا
فعلما واجه دون ارياس الكونت بقوله « احذر الصاعقة
بالرغم من كل انتصاراتك » أجابه الكونت : « أنا
أنتظرها بلا خوف منها » . وبمجرد خروج دون ارياس
وصل رودريج ودار بينه وبين الكونت نقاش حاد
الوطيس ، وكان أجمل ما جاء فيه قول رودريج :
« إن المقدرة لا تقاس بعدد السنين » و « هل من ينزع
منى الشرف يخشى أن ينزع حياتى » . وكل هذه الأمور
من شيات أبطال كورنى . كان الكونت في بادئ الأمر
يحدث رودريج بلهجة كلها تجبر وعجرفة وازدراء ،
وعندما لمس اعتزازه بنفسه وعزمه على الدفاع عن والده
أخذ يقدر هذا الشاب الذى قرر التضحية بحياته تمشياً
مع قانون الشرف وحرصاً على مجد أسرته . وقد حاول
أن يثنيه عن عزمه فأخذ يحدثه دون جلوى عن مشروع
زواجه من ابنته شيمين .

ولكن ماذا كان شعور شيمين بعد تلك الإهانة
التي لحقت بوالد خطيبها . يمكننا أن نستشف ذلك من
خلال الحوار الذى دار بينها وبين أوراك .

أوراك : ليس ثمة ما يوجب خوفك منه . إنه يحبك
حباً لا مزيد عليه فهو لذلك لا يجسر أن
يأتى بما تكرهين . وعند أول كلمة منك
يزول غضبه .

شيمين : يا لعظيم مصابى إذالم يطعنى ! وإذا أطاعنى
فاذا يقول الناس عنه ؟ ثم هو من سلالة
شريفة فكيف يطبق أن يتحمل مثل هذه
الإهانة العظيمة .

وهنا نجد أن شيمين تعز بكرامتها أيما اعتزاز
وترى أنه إذا سكنت رودريج على إهانة والده فهو غير

أهل لها وإن قاتل والدها فإنها لن تكون أحسن حظاً
لأنها ربما تفقده أو تفقد والدها . وقد استصوبت
أوراك رأيها . وفجأة نقل أحد خدم القصر خبراً موثقاً
أن الكونت ورودريج خرجا من القصر وهما يتنازعا
ويتناقشان بصوت منخفض . وعندئذ صاحبت شيمين :
« لا شك أنهما يتضاربان » فاختلت بنفسها في انتظار
الفاجرة . أما أوراك فبدأ يعاودها الحنين إلى حب
رودريج . وهى وإن كانت تشفق على صديقها إلا أنها
أدركت أن هدم سعادة شيمين سيلبى عليها آمال واسعة
بالنسبة لها . وأن الخطر المحدق بهذا الفارس الشجاع أخذ
يوقظ في نفسها تلك العواطف الشاعرية إذ أن الانتصار
سيضفى عليه مجداً عظيماً . وإذا كان يتعذر عليها أن تنزل
إلى مستواه ، فهل هنالك ما يحول دون أن يرتفع إلى
مستواها بأعماله المحمودة وانتصاره الباهر . ولكن ما ضرورة
الزج بهذه الأميرة في هذه المسرحية ؟ لا شك أن كورنى
أراد منذ بداية المسرحية أن يضفى عظمة على بطله وأن
يظهره في مظهر الكائن العظيم الذى هو محط أنظار الفتاة
الأولى في أسبانيا وأعنى بها ابنة الملك . وكل هذا يهين
أذهاننا لتقبل كل ما نسمعه ونشاهده من تصرفات لهذا
البطل طوال المسرحية .

ولقد استعان كورنى بشخصية أخرى انبرت للدفاع
عن الكونت . وقد جاء ذكرها منذ بداية المسرحية
باعتبارها شخصية تحب شيمين وتحنى الزواج منها رغم
أن هذه الأخيرة لا تبادلها الحب وأعنى بها دون صنش :
وذلك ليستعين به ليقو مسرحيته كما سنوضح ذلك
 فيما بعد .

ولقد أصاب كورنى يتمهيداً لتدخل هذه الشخصية
في النهاية وفي تبرير مسلكها . إن هذه العبقرية لا تهمل
التفاصيل وتزن كل شئ . أسوة بالأميرة شعر دون
صنش بالرضا عند علمه بالإهانة التي لحقت بدون
دياج إذ أنه أدرك أنه يتعذر على رودريج الزواج من
ابنة من أهان أباه وهكذا توقع أن يتخلص من منافس

خطير ، فبدأ يداعبه الأمل وأراد أن يكتسب مودة الكونت فانبرى للدفاع عنه أمام الملك . وفي هذه الأثناء وردت للملك أخبار مؤداها أن بعض سفن الأعداء ظهرت في النهر كما علم في نفس الوقت من أحد الأشراف الأسبانيين بمصرع الكونت وأن ابن دياج غسل الإهانة التي لحقت بأبيه وانتقم له .

ولما علمت شيمين بقتل والدها في المبارزة التي تمت بينه وبين رودريج أمرعت إلى الملك مطالبة بأن يأخذ العدل مجراه . وعندئذ أراد دون دياج أن يدافع عن ابنه فطلب إليه الملك أن يرجئ دفاعه ليستمع إلى شكوى شيمين . ولما بدأ عرض القضية تولى كل من دون دياج وشيمين المرافعة . ومما قالته شيمين : « مولاي ، لقد مات أبي ونظرت بعيني دمه يسيل بغزارة من جنبه الشريف . هذا الدم الذي ظالما دافع عن أسوارك . . وفي سبيل انتصارك . . ذلك الدم الذي لم تقدر المعارك على إراقة نقطة منه قد أراقه رودريج في وسط ساحة قصرك » . ثم واصلت بعد ذلك دفاعها فقالت « وجدته جثة لا حراك فيها . ودمه يسيل من جنبه كأنه يكتب لي على الأرض واجبي نحوه » . وهكذا بعد أن أوضح لنا كورنى مدى جبا لرودرريج يكشف لنا هنا عن المرأة التي تخشى أن تلين أو تضعف ونحاول أن نحفز نفسها لتؤدى واجبها على الوجه الأكمل :

أما دون دياج فيفرض شخصيته على المجلس بكرامته وعظمته المأدبة . إنه يحترم ألم هذه الضحية البريئة . وإن ثناءه على تصرف ابنه معتدل ولعل ذلك يرجع إلى بعض المرارة التي يشعر بها لأنه لجأ إلى شخص آخر ليزود عن شرفه . ولم يتردد دون دياج في أن يعرض على الملك استعداده للتضحية بحياته لانقاذ حياة ابنه الذي ذاد عن شرفه . وبما أنه عاش شريفاً فسيموت غير أسف .

وأهم ما يسترعى التفاتنا في الفصل الثالث تلك المواجهة التي تمت بين رودريج وشيمين بعد انقضاء ساعات معدودة على قتل الكونت . ولكن كيف يمكن أن يستسيغ الجمهور مثل هذه المواجهة ؟ لقد مهد لها كورنى بأن جعل رودريج يدخل إلى منزل شيمين قبل عودتها من القصر ويلتقى عند دخوله بالغير التي تنصحه بأن يبتعد عن الدار . وعندما سمعت خطوات سيدتها أجبرته على الاختفاء . وفي المشاهد التالية لا نراه ولكننا نعلم جيداً وجوده وبذا نعتاد تدريجياً على ذلك ونتوقع أن تتم مواجهة بينه وبين شيمين . وعادت شيمين وبصحبتها دون صنش الذي منح نفسه حق حمايتها وأبدى استعداده للدفاع عنها والانتقام من رودريج ولكنها أبت كي لا تسيء للملك الذي وعد بانصافها فنشعر بأنها مترددة في أن تعرض للمخاطر هذا الذي ما زالت تحبه ولذا صلت عنها هذه العبارة المؤثرة « ما أشقانى » . وما أروع هذه الكلمة كما صرح فولثير بذلك . فلما عندما أبلغت شكواها إلى الملك اعتقدت أنها أدت واجبها ولكنها تبينت أن المحنة قاسية وأنه يتحتم عليها أن تعادى دائماً رودريج وبشئ الوسائل إلى أن يلفظ نفسه الأخير . وبالرغم من ذلك اكتشفت أنها لا تزال تحبه ولذا يتحتم عليها أن تقاوم عواطفها بشدة لتؤدى واجبها على الوجه الأكمل . وعندما تركها دون صنش فتحت قلبها لوصيفتها الغير كما يتجلى في هذه الأبيات التي ترجمها نجيب الحداد شعراً :

قد خلونا فصرت في خلواتي
حرة أن أبيع مكنيتي
وأريك الحفى من نار حزني
وأسيل الدموع مزدوجات
فأني يا الغير قد مات لكن
كيف أرضى من قتله ثارات
والذى قد أماته هو حتى
في فؤادي مضاعف حسراتي

يا دموعي اهطل فتصف حياتي
لمصاني أمات نصف حياتي
ثم إنني مضطرة للانتقام
للذي قد مضى بما هو آت
اقتل الآن شطر عمري حيا
للذي قد قضى وفي ذا مماتي

ثم أخذت تدرس حالة قلبها وعواطفها بدقة وتوقف
الفير على حقيقة مشاعرها .

الفير : استريح يا شيمين .

شيمين : ويلاه ! كيف يمكنك الحديث عن الراحة
في مثل هذه النكبة العظمى . وكيف يمكن
أن يهدأ حزني إذا كنت لا أستطيع أن
أبغض اليد التي سببتني ؟ وماذا يمكنني
أن أرجو سوى عذاب أبدى طالما أنني
أطالب بأن يأخذ العادل مجراه في جناية
أحب جانها ؟

الفير : أتعلمك من أبيك ولا تزالين تحمينه ؟

شيمين : ليس هو حبا يا الفير بل عبادة . إن شهوتي
تتعارض مع الإهانة التي لحقتني . وإنني
أجد الحبيب في شخص العدو . وإنني لأشعر
بالرغم من غضبي أن رودريج لا يزال
يحاربني في قلبي بلا انقطاع بين هجوم
ومضايقة وغلبة ودفاع . . . وبالرغم من
سلطان الحب على نفسي فإنني لا أزال
أميل إلى اتباع واجبي . وسأجرى دون
تردد إلى حيث يناديني الشرف .

وهكذا قدرت شيمين أن واجب الدفاع عن دم
أبيها المسفوك أهم من حبها لروودريج . وعندما سألتها
الفير عما تفكر في القيام به . أجابتها بأنها ستبتهل لقتله
ثم تموت على أثره وبدا تنهي متاعها وتحفظ بمجدها .
وعندما سمع رودريج هذه الكلمات تقدم لها لقتله

فرفضت ذلك . فإزاء رفضها بدأ يبرر مسلكه . فقد
قتل والدها الكونت لمحو عاره ويبقى مجديراً بها .
وعندئذ ردت عليه شيمين في حديث طويل قائلة :

« آه يا رودريج إنني وإن كنت عدوة لك إلا أنني
أعذرك فيما محوت من العار . ومهما بدت أحزاني فلن
ألومك وإنما أبكي مصيبتني . لأنني أعلم ما كان يتطلبه
الشرف بعد هذه الإهانة الشديدة . وقد أديت واجبك
كرجل صالح وهكذا علمتني بأن أقوم بواجبي . .
ومهما يكن في قلبي من عوامل حبك فإن عزة نفسي
تدعوني لأن أقتدى بك . ولقد أثبت بما أقررت نحوي
أنك مجدير بي . فيجب على بطاب وتلك أن أظهر
أنني مجديرة بك » .

ويبدو في هذا ومن المسالك العلام لبطل المسرحية
أعني رودريج وشيمين ، أن الحب المحيد هو محور
المسرحية وهو الحافز والمحرك لتصرفات بطلها التي تبدو
متناقضة في الظاهر . ولقد رددت أغلب الكتب الأدبية
والدراسات النقدية أن محور هذه المسرحية وغيرها من
مسرحيات كورني النزاع بين الواجب والعواطف
الذي ينتهي دائماً بانتصار الواجب . ولكن هذا غير دقيق
إذ أن المحد هو المبدأ والمهدف وهو الشريعة والعقيدة التي
يسعى إليها أبطال كورني . وقد اهتم كورني بالأعمال
المجيدة لأنه عاصر الدساتير التي حيكت ضد ريشوليو^(١)
(١٥٨٥ - ١٦٤٢) واضطرابات حرب الثلاثين
عاماً^(٢) وقرأ مؤلفات بلزاك (١٥٩٧ - ١٦٥٤)
وشابولان (١٥٩٥ - ١٦٧٤) وسرازان (١٦٠٣ -
١٦٥٤) .

إن ما دار من الحديث في المقابلة التي تمت بين
الخطيبين مؤثر جداً . فكورني يذكر لنا في البحث الذي
نشره عن مسرحية السيد أنه لاحظ في المرات الأولى

(١) كان كورديلا من رجال الدين وعين رئيساً للوزارة
الفرنسية في سنة ١٦٢٤ . ومن مآثره إنشاء مجمع اللغة الفرنسية .
(٢) بدأت هذه الحرب في سنة ١٦١٨ وانتهت في سنة ١٦٤٨ .

لعرض مسرحيته لحقة عظيمة - من المشاهدين لمعرفة ما سيحدث بين البطلين عندما يقف العاشق البائس أمام حبيبته وانتباهاً زائداً للحديث الذي سيدور بين البطلين في مثل هذه الحالة التي تدعو إلى الشفقة. ولا شك أنه في مثل هذه المواقف الصعبة والتي كان يمكن أن تصدم المشاهدين يتصرف البطلان بصراحة كبيرة وكرامة عظيمة بحيث لا يمكن تجريحهما بل يكتسبان قلوب كل قاض عادل غير متحيز. فما أروع تبرير مسلكهما وما يتضمنه من تحليل عميق.

ولكن لماذا خاطر رودريج بنفسه وتوجه إلى بيت شيمين؟ ربما يرجع ذلك إلى رغبته في رؤية شيمين ليعرف بحكمها عليه ثم ليبرر مسلكه وأخيراً ليستند في مصيبتها وليقدم لها وسيلة سريعة ومضمونة للانتقام لوالدها. ولا شك أن خطيئاً عادياً كان سيقتصر على الاعتذار بينما أن رودريج لا يأسف على شيء. عندما يؤكد أنه سلك مسلكاً لا خبار عليه فانه مخلص ويعرف مقدماً أن شيمين ستقدر اعتزازه بكرامته وصراحته. ولقد أوجز لها بوضوح الأسباب التي دعتة للإقدام على قتل والدها. وهي أولاً قانون الشرف الذي لا بد أن تخضع له كل إنسان حساس ثم حبه. إن الحب المحيد هو الذي أمره أن يستجيب لنداء الواجب لأنه لا شك أن شيمين كانت مستحقرة لو أدخل بواجبه المقدس. وقد جاء بعد ذلك كفاروس أمين ليعينها.

كان رودريج قد وصل إلى بيت شيمين قرب الغروب. وعند مغادرته في المساء قابل والده الذي لم يكن رآه منذ المباراة والذي كان يبحث عنه في كل مكان قلقاً على مصيره ومشتاقاً لأن يعبر له عن مدى سروره. وعندما رآه احتضنه وشكره من أعماق نفسه. أخذ رودريج يتمنى الموت لفقدته سعادته وليثبت إخلاصه لشيمين. وأن هذا الموقف ليسرعى الالتفات. إن رودريج في هذا الوقت لم يعد له أي عمل يقوم به ولذا استسلم للأحزان. ولقد أحسن كورني بإظهاره تردد

بطله بين الشرف والحب طوال هذه المسرحية. وهكذا يبدو دوره أكثر تأثراً. وبينما يفكر رودريج في الموت إذ بوالده يخبره باقتراب الأعداء من الوطن ويدعوه للودود عن حياضه حتى تصفح عنه شيمين ويعفو الملك عنه عند عودته مظفراً. وعندما ناداه العمل عاوده الأمل. وظهر له مجال المحبة: مجد يهر خطيبته ويزيد قدره في عينها.

وفي الفصل الرابع وصل خبر انتصار رودريج وتقدير الشعب له إلى مسامع شيمين. وبالرغم من ذلك فلم تطلق العنان لحبها ولم تلن لأن مجدها يحتم عليها ذلك. إنها تفر بشجاعة أن رودريج أهل لحبها ولكنها واثقة أن إرادتها لن تلين. ولقد أبدى الملك إعجابه بشجاعته ووافق على تلقيه بالسيد لأن أعداءه الأسرى دعوه هكذا ولأنه يجدير بهذا اللقب. وأضاف قائلاً «إن الوطن الذي حميته يطلب مني الدفاع عنك. واعلم أن شيمين مهما تكلمت فلست أنصت لها إلا لتعزيتها». وهكذا أصبح رودريج بطلاً للدفاع عن وطنه وأصبح الشعب بأمله يهتم بمصيره. وارتفع قدره في عين شيمين وبدأ مهد كورني لنهاية المسرحية وأعد الجمهور لقبولها. وكان الملك يود أن يطيل الثناء على رودريج إلا أنهم أخبروه بوصول شيمين التي قدمت لطلب منه أن يأخذ العدل مجراه. وهذه هي المرة الثانية التي تحضر فيها شيمين لمقابلة الملك ولما تنقض بعد على المقابلة الأولى إلا ساعات معدودة. ويرجع ذلك إلى قانون وحدة الزمان الذي يقضي بأن أحداث المسرحية يجب أن يتسمر إتمامها في فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعاً وعشرين ساعة. ولقد اعترف كورني بذلك في البحث الذي نشره عن مسرحية السيد. ولا شك أن شيمين تلعب هنا دور ناكرة الجميل إذ أن الذي تطالب بعقابه أصبح الآن بطلاً محبوباً من الجميع وحائزاً على تقديرهم وحاملاً لإكليل المحبة. وإن كانت تعلم جيداً أنها لن تستطيع عمل شيء تقريباً ضد منقذ الوطن ولكنها رأت أنه يتحتم

عليها أن تكافح ولو دون أمل لثبت للجميع أنها لم تلق سلاحها .

ولكن هذه الشكوى الثانية تختلف عن الأولى إذ أن الملك وقد سمع بأن شيمين تحب رودريج أراد أن يختبرها . فأخبرها بأن رودريج مات على أثر انتصاره متخفياً بجروحه . فلاحظ الحاضرون اصفرار لونها وبدا عليها التأثير . وعندئذ صارحها الملك بأنه ما زال على قيد الحياة فتراجعت وقالت إن مفاعيل السرور والحزن واحدة في الإنسان . ولكن لم يصدقها الملك إذ أن حزنها كان بادياً للعيان . وبررت أن ما ظهر عليها من أمارات الحزن كان لموت رودريج قبل أن ينال القصاص الذي يستحقه على قتل أبيها . لقد ثارت جداً ولعل الشرف هو الذي جعلها تتظاهر بالغضب وتبالغ في رغبتها في الانتقام . حاولت بكل الطرق أن تمحو ذكرى الإهانة التي لحقتها لضعفها أمام الملك . وتمسكت بضرورة اختبار رودريج مرة أخرى . وصرحت بأن الفارس الذي سيأتيها برأس رودريج ستكون عروساً له . فأبدى دون صئش استعدادة للقيام بهذه المهمة . وصرح الملك بأنها ستزوج المنتصر أياً كان . فخذلت ثورة شيمين بعد ما شعرت بأنها أدت واجبها إلى النهاية .

وفي الفصل الخامس والأخير تمت مقابلة أخرى بين رودريج وشيمين . وهكذا نلمس باستمرار أن هذين البطلين محور المسرحية . ولما كانت دراسة النفوس الإنسانية هي شغل كورنى الشاغل ، فكلماً اقترب من النهاية أخذ يزيد اهتمامه بتطور عاطفة شيمين لأن نهاية المسرحية تتوقف على مسلكها . ولقد تحولت التجربة المادية الجديدة التي ألفت برودريج فيها إلى تجربة نفسية . وكلما اقترب موعد المباراة زاد قلقها . وفي هذه الأثناء تقدم منها خطيبها . وربما كانت تمنى حضوره ولكنها أخذت تفكر في سمعتها لأنه في هذه المرة حضر إليها في وضوح النهار وليس تحت جناح الظلام كما كان الحال في المرة الأولى . فأخذت تعاتبه على جسارته وطلبت إليه

أن ينسحب حتى لا تفقد شرفها . فبرر رودريج حضوره بأنه ذاهب إلى حنفيه وقد جاء ليودعها . وعرفها بعزيمه على عدم الدفاع عن نفسه . فوبخته ودعته ليفكر في مجده وعظمته وفي الإشاعات التي ستروج ضده لو قتل : ولا شك أننا ندرك الحقيقة ونعلم أنها تفكر قبل كل شيء في نفسها وفي عدم استطاعتها العيش بدونه . وإزاء إصرار رودريج رجته أن يقابل ليخلصها من دون صئش ويتزوج منها . وهكذا أكدت له حبها . وبمكنا أن نقول إن في هذه النهاية الحقيقية للمسرحية . ولكن بعد انسحاب رودريج رجعت إلى نفسها ونلمت على صراحتها مع رودريج وتمنت أن تنتهى المباراة دون انتصار أحد الطرفين . وصممت على أن تلاحق رودريج وتبحث له عن أعداء جدد إذا قتل دون صئش . ولما كتب النصر لرودريج أهلها الملك سنة حتى تنقضى فترة الحزن على والدها وأرسل رودريج لمحاربة الأعداء في موطنهم .

لقيت مسرحية السيد نجاحاً منقطع النظير ، وأبدى بوالو (١٦٣٦-١٧١١) ولابروير (١٦٤٥-١٦٩٦) إعجابهما بها . ولكن بالرغم من ذلك فقد هاجمها البعض ، فأعلن سكوديرى (١٦٠١-١٦٦٨) أن موضوع المسرحية لا يساوى شيئاً ولا يتفق مع وحدات الزمان والمكان^(١) والحدث^(٢) ، وأن جمال المسرحية منقول . فاحتج جيه دى بلزاك (١٥٩٧-١٦٥٤) أحد أنصار كورنى ، فطلب عندئذ سكوديرى حكم المجمع اللغوى ، فظهر في سنة ١٦٣٨ رأى المجمع في مسرحية السيد ، وقد رأى أن المسرحية لم تخترم الوحدات واللياقة ، ولكن بالرغم من ذلك يتجلى فيها سحر لا يمكن شرحه .

(١) إن الحدث يجب أن يتم في نفس المكان .

(٢) يجب أن يكون حادث المسرحية موحداً أو بتعبير آخر يجب أن ترتبط أجزاؤه ببعضها وتكون وحدة واحدة ولذا فمن الأفضل استعمال تعبير الحادث الموحد بدلاً من وحدة الحدث .

وقد دافع كورنى عن مسرحيته فذكر أن الحدث يتم فى أربع وعشرين ساعة ولكنه أقر أنه اضطر إلى أن يستعمل الحوادث . حقاً إن هذه الحوادث من الكثرة يمكن لتنفى فى يوم واحد . وتم الحوادث فى إشييلية كما يقول كورنى وبذلك تحتفظ المسرحية بصفة عامة بوحدة المكان وإن كان المكان الخاص يتغير داخل نطاق إشييلية ، فأحياناً يكون قصر الملك ، وأحياناً أخرى منزل شيمين أو شارعاً أو ميداناً عاماً . أما الحوادث فهى تتتابع جيداً ، وإن كانت المشاهد ليست دائماً متأسكة إذ أن خشبة المسرح تبقى أحياناً خالية .

ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات . وقد قام الشيخ نجيب الخداد بتعريبها بتصريف تحت اسم « رواية السيد - غرام وانتقام » .

لقد واصل كورنى لإنتاجه المسرحى فمثل فى سنة ١٦٤٠ مسرحية « هوراس » التى تهدف إلى إبراز مجد الوطن . كما مثل فى العام ذاته مسرحية « سينا أو رحمة أوجست » لإبراز مجد الرأفة والرحمة . وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات من الناحية الفنية . وبعد انقضاء فترة وجيزة على تمثيل سينا ، تزوج كورنى من ابنة ضابط تدعى مارى دى لاميرير . واستقر فى روان حيث عاش فى جو من الحنان والتقوى . ولكنه كان يذهب أحياناً إلى باريس ويتردد على صالون مدام دى رامبويه حيث قرأ على مسمع من الحاضرين فى سنة ١٦٤٢ مسرحيته الجديدة « بوليوكت » التى قبولت بفتور . ولكن عندما شاهدها الجمهور فى سنة ١٦٤٣ - أبدى حساسية أكثر من المترددين على الصالون الشهير . وترى هذه المسرحية إلى إبراز مجد الاستشهاد .

وفى الفترة من سنة ١٦٤٣ إلى ١٦٥٠ أظهر كورنى نشاطاً ملموساً . وحاول اختراق مجالات مختلفة لإشباع ميوله الشخصية ولإرضاء الجمهور الذى يود التغيير .

ففى عام ١٦٤٣ مثل كورنى مأساة « موت بومبيه » وملهة « الكذاب » . ثم زاد فى العام التالى ملحماً لمسرحية الكذاب . وقد جازاه مزاران^(١) (١٦٠٢ - ١٦٦١) بتقرير منحة ثابتة له . ومثل كورنى فى سنة ١٦٤٤ مسرحية « رودوبجون » التى نالت نجاحاً باهراً . وفى سنة ١٦٤٥ فشلت مسرحيته الدينية « تيودورا العذراء والشهيدة » فشلاً ذريعاً . ولكنه حاز تقدير الجمهور مرة أخرى عند تمثيل « هيراقليوس » (١٦٤٧) وعين فى السنة ذاتها عضواً بالمجمع اللغوى الفرنسى . وتلبية لطلب مزاران ، أخذ يعد مسرحية نصفها كلام والنصف الآخر غناء وهى « أندروميد » التى اقتبسها من « تحولات أوفيد » . وفى العام ذاته مثلت مسرحية « دون صنش دى أراجون » وهى تجمع بين الخزل والشجاعة .

ولا يمكن أن ترقى أية مسرحية من مسرحيات هذه الفترة إلى مرتبة « السيد » أو « بوليوكت » . وقد أخذت العناية بالناحية الإنسانية تقل ولم نعد نشاهد النزاع المولم الذى كان يجعل موقف شيمين فى مسرحية السيد أو « أوجست » فى مسرحية سينا أو « سيفير » فى مسرحية بوليوكت مؤثراً . فقد تجمد الأبطال فى قسوتهم أو فضيلتهم فكفوا عن الكفاح وبذا ابتعدوا عن الحقيقة . وكان يبحث كورنى أحياناً عن الشهوات الخارقة للطبيعة كما هو الحال فى مسرحية « رودوبجون » . ومن جهة أخرى تعقد الحدث لدرجة أنه أصبح لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة .

وقد مثل بعد ذلك « نيكوميد » (١٦٥١) التى يسعى فيها لإبراز مجد الازدراء . واحتجب تقريباً منذ سنة ١٦٥٢ بعد فشله الدريع فى « بيرتاريت » وقرر الانزواء والتقاعد . واستمر ذلك إلى حوالى سنة ١٦٥٩ فأخذ يؤلف كتباً دينية لاقت نجاحاً باهراً لدى جمهور

(١) كردينال تولى رئاسة الوزارة الفرنسية فى القرن السابع عشر .

المتدينين . وفي سنة ١٦٥٨ منحه « فوكيه » إعانة قلدها ألف جنيه وأشار عليه بكتابة مسرحية عن « أوديب » مثلها في سنة ١٦٥٩ .

وتعتبر الفترة من ١٦٥٩ إلى ١٦٨٤ فترة التقاعد . وقد كتب فيها حوالي إحدى عشرة مسرحية لم يستطع أن يفسق فيها بين العظمة والحقيقة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فلا يمكننا أن ننكر أن هنالك بجمالاً في بعض هذه المسرحيات . وفي سنة ١٦٧٤ مثل مسرحية « سورينا » التي مرت دون أن تسترعى الالتفات بينما نجحت في العام نفسه مسرحية « إفيجيني » لراسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) نجاحاً باهراً . فترك كورني المسرح نهائياً وأخذ يبحث عن الترفيه والتسلية في المشاعر

العائلية والتقوى . وبينما هو في عزلة عاد إليه بعض التقدير . فقد عمل الملك لويس الرابع عشر على تمثيل ست من مسرحياته في قصر فرساي كما أن الرعيل الجديد الذي تلهم من مسرحياته الأخيرة بدأ يعود إليه . وفي أغلب أنحاء أوروبا بدأوا يمثلون مسرحياته ويترجمونها ويبدلون إعجابهم بها . وقد أخذت كرسينا ملكة السويد تتحمس لمسرحياته كما رفعت أسبانيا وإيطاليا إلى الذروة .

لقد تمكن كورني من أن يخلق عالماً ممتازاً بالبطولة والشجاعة والمجد ولقب بوالد التراجيديات الفرنسية إذ أنه أصلح التراجيديات أو بتعبير أدق جردها ورقع من شأنها وقد وافته المنية في سنة ١٦٨٤ .



الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد

بسم الله

الدكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

فيه ، ويصيبون منه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم في عهد علي بن يوسف بن تاشفين أن ولاية الأقاليم ما كانوا يقطعون في أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد الذي كان ينتمي إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة في بلاد الأندلس ؛ إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولي ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة . ونريد بذلك أن الجد والأب والحفيد تابعوا على هذا المنصب الكبير .

وكان جده الفيلسوف القرطبي يسمى كحفيده ، أبا الوليد محمد بن رشد ؛ وكانت له شهرته في بلاد الأندلس . وفي شمال أفريقية بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتاب التراجم في الأندلس بأنه « كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم ، مع الدين والفضل والوقار والهدى الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأياً كان الأمر ، فقد كان أثره عظيماً في توجيه الثقافة الأوروبية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواء أكان ذلك التأثير في مجال الدراسة العلمية أم في مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكفي أن نشر هنا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوروبية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ؛ فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما في مجال التفكير الفلسفي فما زال أثر ابن رشد واضحاً في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية ، وبخاصة في تفكير توماس الأكويني ، أما في العصر الحديث فإن تفكيره ما برح ماثلاً في المدرسة الأكويونية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شأنه في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من ترمتها ، تفسح في صدرها للعلماء والفلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التي ضاقت بهؤلاء ، وقدمت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركزت لهم مجالاً يحولون

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ...
وكان الناس يلجأون إليه ، ويعتولون في مهماتهم
عليه ، وكان حسن الخلق ، سهل اللقاء ، كثير
النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً
لعهده كثير البر بهم .

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد
ابن رشد ، وقد ولى هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفي
في سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه
واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة في
عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقام
ذكراً . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ أى في سنة ١١٢٦م ،
وكانت طبيعة تربيته هي التي وجهته إلى طريق أسلافه ،
فحصل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب
والحكمة على غرار كبار مفكرى الإسلام من أمثال
ابن سينا والفارابي . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً
أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية
المشهورة « حي بن يقظان » ، كما كانت تربطه صلة
قوية بابن زهر المعروف بتفرغه لدراسة الطب
وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلته بابن طفيل
أبعد أثراً في توجيه حياته العملية والنظرية . فابن طفيل
هو الذي قدمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف بن
عبد المؤمن الذي عني بحشد العلماء والحكماء في بلاطه ،
كما عني بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس
والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم
يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتبته
تضاهي مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموي .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجهولاً لدى
أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراکش
لأول مرة في سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) تلبية لدعوة
عبد المؤمن بن علي أول ملوك هذه الدولة ، لكي يبدل
برأيه ونخبته في إنشاء عدد من المدارس في مراکش .

وقصة تقديم ابن طفيل له مشهورة معروفة
تتلخص في أن أبا يعقوب يوسف أراد أن يختبره في
مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج ،
حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر
ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث
أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فنهض ابن رشد
بهذه المهمة على أكمل وجه ، وخصص قسطاً
كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التي
عرف بسببها ، في أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » .
وما زال هذا اللقب وفقاً عليه حتى الآن . وإلى جانب
هذا العمل العلمي عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلى
منصب القضاء في إشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩م)
وبقى في هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى
قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين
به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام
برحلات في مختلف بقاع الأبراطورية المغربية ،
وتنقل بين مراکش وإشبيلية وقرطبة .. ثم دعاه
أبو يعقوب في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراکش
وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاء وظيفة القضاء في
قرطبة . فجمدت سيرته وتأملت له عند الملوك وجاهة
عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ، ولا جمع مال ،
ولمّا قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع
أهل الأندلس عامة .

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفه ابنه
أبو يوسف الملقب بالمتصور ، زادت مكانة ابن رشد
في هذه الدولة رفعة ، وقربه الأمير إليه على نحو
أفزع فيلسوفاً : إذ كان يخشى كيد خصومه من
الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة بطبقة العلماء
والفلاسفة ، حتى يستعملوا مكانتهم التي كانت لهم
في دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المالي
أو المنافق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

المسودة ، ولا سيما أنه رأى ملكهم الذي عابه أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء ليستموا ناموسكم
كالذئب أدلج في الظلام العام

فلكتموا الدنيا بمنهـب مالك
وقسمتوا الأموال بابين القاسم

هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم الفقهاء هكذا نجدهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء في الكيد له لدى أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما بجاء المنصور إلى بلاد الأندلس لمحاربة جيوش الفونس ملك الأسبـان في سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى قرية كانت خاصة باليهود ، وأحرق كتبه ، وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير في الاهتمام بها ، وهدد من يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير تلك المحنة التي نزلت بابن رشد في أواخر حياته السياسية والعلمية . فأرجعها بعضهم إلى قبسطه مع خليفة المؤمنين في الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم قرطبة وكان آنحاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه دسوا عليه بعض عبارات تشهد بإلحاده ، وقيل إنه أنكر بعض قصص الأمم الخالية التي جاء ذكرها في القرآن . ونعتقد أن السبب السياسي هو السبب الحقيقي ، إذ كان الفقهاء يشوقون إلى استرداد مكانتهم السياسية التي حرموا منها عهداً طويلاً . وبما يبرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد ففعا عن ابن رشد وأقرانه ، واستدعاه إلى مراكش . فلما وافاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك الغمة . ولو كان السبب الديني هو السبب الحقيقي

لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره وموقفه .

وقد ألفت هذه المحنة ظلاً كثيفاً على سيرة ابن رشد ، فصوّرت في صورة المفكر المتحرر بل المارق ، مع أن منهجه في التدليل على عقائد الإسلام ، ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى اختيار كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وإلى عرضه على ذوي الفكر في العصر الحديث ليروا حقيقة هل كان يجدر بخصوم ابن رشد من علماء الكلام أن يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير الأصيل ، وأن يرموه بالإلحاد مع أنه أقرب منهم جميعاً إلى روح الدين الإسلامي .

تحليل الكتاب

حقاً سبق ابن رشد في محاولة التوفيق بين الدين والعقل . وربما كانت محاولة الغزالي في هذا الصدد أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة الذي يُظن عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالي ، قد فاق صاحبه في التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول هذا الرأي بناء على النتائج التي وصلنا إليها في دراسة منهج كل من هذين الفيلسوفين العظميين . وليس من هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالي هنا ، وبكفي أن نحيل إلى بحث نشرناه في هذا الموضوع ، تحت عنوان « العقل والتقليد في مذهب الغزالي » ، وهو بحث ألقيناه في مهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١ . وقد نشر ضمن البحوث التي أقيمت في هذا المهرجان ومهما يكن من شيء ، فإن النقطة الهامة التي يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنحصر في موقفهما من علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

الكلام أنهم أهل جدل وشغب ؛ بل قال الإمام الغزالي إن الشر إنما ينبغ في هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وفقاً على شريعة يسيرة من المتكلمين . وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه في الرأي . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم في البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذي يكتسب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى ، بحال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برهنة تفصيلية على فساد منهج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللبج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشرعية الحقة .

وفي رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندي وابن رشد فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً وأهياً ؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع ، بل هو أعجز عن أن يقتنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم . ولم يفتنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم إياها .

وفي كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعتزلة

مشكلات مزعومة ، بل هي مشكلات لفظية ، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا في مسألة الجهة وفي إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى في الحياة الأخرى ، وفي الحسن والقبح ، ولم يتفقوا في مسألة العدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين هؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل ، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التي عاجلها هذا الفيلسوف الديني في كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب في العصر الذي عاش فيه ابن رشد . وكان هؤلاء الذين يحقرون شأن العقل ، يظنون أن التصديق بالوحي نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه هؤلاء القوم ، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال في شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرتضونها . ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التي دعا الله فيها الناس إلى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القرينة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد فقرضه الإيمان بالله من جهة السماع .

أما علماء الكلام ، من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارمي علم الكلام ، أى علم التوحيد وهما :

أ - دليل الجوهر الفرد : ويتأخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض . وهي حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولا بد له من محدث وهو الله .

وبناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فبرى أولاً أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هي نظرية الذرة التي قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشعرية ، أى أنها كانت سبيلاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً مجتأ . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول يقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل

علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولوسلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم في لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التي رأت إيجاداً في هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً ، ولوسلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، فيبقى أن نسأل : هل هذه هي الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التي جاءت في القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً ؛ وطريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاضة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية ييقن إلى وجود الباري . . . وهي ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقي هو الذى يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهي غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد .

ب - دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص في أن كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك فإن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

يهبط الاله إلى أسفل بدلا من أن يصعد إلى أعلى الخ
ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من
محدث . وقد حيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل
قوى لأنه يبرهن في الوقت نفسه على حرية الإرادة
الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا
الدليل ، ف يرى أنه ليس عقليا ولا شرعيا .. أما أنه
ليس عقليا فذلك لأنه يخالف البدهة الحسية ، كما
يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛
لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ،
ونعلم أن هناك أسبابا وقوانين أودعها الله في الكون .
فهم يريدون إذن إنكار وجود الأسباب الطبيعية
التي خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب
في أن الحركة شرقية أو غربية فعنى ذلك أن هذا
السبب غير موجود . فهناك إذن ، كما يرى
ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية : وإذا كانت
هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس
معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفي الجملة يعتقد
ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين يتخلون جهلهم
بالقوانين سيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على
نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العمدى الذى
يرى شيئا مصنوعا . فيعتقد أنه يمكن أن يكون
على نحو آخر مخالف لما هو عليه . مع أدائه لنفس
الوظيفة التى صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون
ما يعرض للإنسان في أول الأمر . عند النظر في هذه
الأشياء شيئا بما يعرض لمن ينظر في أجزاء
المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع .
وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل
ما في تلك المصنوعات أو جعلها ممكن أن يكون بخلاف
ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل
بعينه ، الذى صنع من أجله !! »

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلا شرعيا ،
لأنه يقضى إلى إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق .
إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فأنهوا إلى إنكار
الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية
معناه الانجاء إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا
هو رأى الماديين الملحدون . « ولماذا تكن للشيء أسباب
ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك
النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم
الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب
ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك
صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من
ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون في الإنسان
لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأق بأى
عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار
مثلا يتأق بالأذن ، كما يتأق بالعين ، والشم بالعين كما
يتأق بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى
الذى سمي به نفسه حكما ، تعالى وتقدس أسماؤه
عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التى تعللوا بها .
فإنها بئس من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه
يريد كل شيء عن علم تنكشف له به جميع
الكائنات في جميع لحظات الزمن : وإرادته سبحانه
تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التى تتردد بين
عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنسانى وعجزه عن
معرفة ما سيقع في المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنا أن دليلهم منطقي وليس
مخالفا للشرع فإن نفس الشبهات ، التى أثارها الدليل
السابق ستظل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنا أن
نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن في لحظة
دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على
هذه الشبه كلها ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

الكريم لا يحتوى على هذا الدليل الذى لا يقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك فقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لاطئافه خاصة ، هذا إلى أن الآيات التى تحت على النظر والتفكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة .

إذن فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

أ - دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بها الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملاممة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذ محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدوا هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينقص من قدر نفسه ، ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن يجعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

ب - دليل الاختراع أو السببية .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ، بل فى جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلا بد من أن يكون مخلوقاً وهذا

الدليل يشبه سابقه فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العديدة التى وردت فى هذا المعنى (١) .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكاسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى ؟ ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحداية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحداية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لا ابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلاً جديلاً مشهوراً يسمى بدليل التامع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجد له ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أى منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون

(١) انظر النص الأول : منابع الأدلة فى عقائد الملة . طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٥٢ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؛ إذ لنا أن نسأل : ولماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفوقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودة في العمل ودقة في الصنع ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد داليل خطائى يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل في برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً ، وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل في الكشف العلمية المعاصرة . فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على للنحو البرهاني الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » فعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكننا نرى عالماً واحداً متقناً ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ، إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتها إلى

العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلاً يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدل على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور في الآية وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى في الآية هو الذى يعرف في صناعة المنطق بالشرطى للتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين : المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفاً من أن يودى القول بتعددتها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد ، وفي هذا تشبيه للخالق بالخلق . لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها - قالوا ليست الصفات هي هو ، وليست هي غيره . فقيل لهم إن في ذلك نوعاً من التناقض فلم يجدوا حلاً .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا في الدين ، وفتحتا باب الفتنة من غير ما يدعو إلى ذلك الشر كله ، ولا سيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلي بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالي إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق »^(١) . « وإذا كان هذا هكذا فإذا الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً ، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يُعْن بالصنائع البرهانية ، وسواء حصلت له صيغة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا »^(٢) .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤية .
وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية . فقد اعتقد بعض السانج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام ؛ وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات . في حين أن كلاماً من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية ؛ وإن كان الأشعرية أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يُصرح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هذا

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله في جهة معينة . وتلك في الحق إحدى المشكلات الحقيقية التي تعثر فيها ابن رشد . وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفي الجهة لأنها نفت الجسمية ؛ في حين أن الأشعرية تنفي الجسمية وتؤكد الجهة ؛ مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية لجأوا في مسألة الرؤية التي ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص في أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه في مكان ؛ وهذا يؤدي إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التي جاءت تثبت الجهة في القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره الف سنة » ؛ إلى غير ذلك من الآيات ، كما أولوا أحاديث الرسول التي جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعرية فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين ، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ، فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التي أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات ؛ أخذ يجادلهم لكي يقهرهم على القول بأن الله لو كان في كل مكان ، كما يقولون ؛ لكان في كل جزء من أجزاء العالم ؛ وفي بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهي إليه اللجج الذي لا تقوده الرغبة في الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعرية من المتأخرين مالوا إلى رأي المعتزلة ؛ على حد ما يذكر ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة . من أول الأمر ؛ يثبتونها لله سبحانه حتى نفى المعتزلة ؛ ثم تبعهم على نفى متأخرو الأشعرية . كأبي المعالي . ومن اقتدى به »^(١)

(١) تهافت التهافت . طبعة بيروت ص ٣٥٤ .

(٢) مذهب لأدلة ص ١٢٧ .

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، ولكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى ، وتلك نقطة قلقه في مذهبه ، لأنه ينكر الجسمية والروية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة . وهو متأثر هنا بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفرأ من هذا التناقض . فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور لها غير جسمي يوجد في جهة معينة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن ننهي الجمهور عن البحث في أمر الجهة ، وهو في هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهي من أمور الغيب التي يجب التفويض فيها .

أما في مسألة رؤية الله في اليوم الآخر ، تلك المسألة التي ترتبط دون ريب بالجهة ، فتجد أن المعتزلة يتفونها ، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هي خاصة بالأجسام . والله ليس بجسم ، ولذلك تأولوا الآيات التي تثبت الرؤية ، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين في الحياة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه . لأنه لما أثبت الجهة ، لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية ، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يقول بعض الآيات القرآنية : كقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، الآية — كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية ، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هي أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة ، ولما كان الله موجوداً

إذن هو يُرى ، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تنفع أتباع الأشعرى ، فلما نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما تفوا وجود الله في جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس بجسم ولا يوجد في جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى^(١) ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حجاً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ، ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا بالصرح لهم بها ، فن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل »^(٢) .

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والقدر .

وهي إحدى المسائل الهامة التي فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة ، مع أن الأمر لا يقتضي خلافاً ولا خصومة . فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال ، وهي تهدف إلى نفى الظلم عن الله

(١) انظر النص الثاني .

(٢) منابع الأدلة . طبعة الأنجلو المصرية من ١٩١٠ .

سبحانه . فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية ، وهي لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقيبح والخير والشر . وإذا فوجب ألا يأمر الله بالقيبح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسائل مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلاً حكماً فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب في حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعلاً من الأفعال . وأياً كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لا يريد الشر لعباده . وإلا لكان ظلماً ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلكت مسلكاً مضاداً ، فقال بالحرية الإلهية التى لا تخضع لشريعة . فله أن يخلد الأنبياء في النار والكفار في الجنة ، لأن إرادته مطلقة . وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معلة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيراً بل فيه شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون . بأمثال الحجاج وزباد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً في العالم فإله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العصاة ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريد الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، ويتهمهم بالزندقة واتباع الجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج العقلية فتركز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لاتقف

أمام النقد . وهي تشترك جميعها في هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يرد لها أولم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلاً إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البدهة فلنا نترك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلاً للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقيح أو الشر من مثل قوله تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » وقوله : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، وإن تلك حسنة يضاعفها ويؤتى من لذه أجر عظيم » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها . فإله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير : « فلم يكن بد » بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعلم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل : أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك إلى قوله : « لئن أعلم ما لاتعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء

من الموجودات خيراً وشرأ ، وكان الخير أغلب عليه
أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه (١) .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجزور ،
لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلاً
للثواب والعقاب ؛ في حين أن الأشعرية يقولون
بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى
قال الأشعرية المتأخرون « أخفى من الكسب عند
الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن
معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما
فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى
يريد العبد فيها فتقرن به قدرة العبد . ويسمى هذا
عندهم كسباً وهذا يبرر - فكرة الثواب والعقاب
عندهم أيضاً .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجه نظره اعتمد
على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض لكى
يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله
تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله :
« ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شئ »
مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر
المحض منه إلى أى شئ آخر . لكن الأشعرى إذا قال
إن قدرة العبد لا بد أن تقرن بالفعل الذى يخلقه الله
حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن
وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً
فى وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب
أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استعملها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو
معقدة : إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين
المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع
القيم الأخلاقية . ورأى الأشعرية يتسق مع القدرة
الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجتمع بين الأمرين وأن

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس .
إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى
قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين
أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ . لذلك نجد
يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن
الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر وأخرى
ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فمن
الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شئ » خلقناه بقدر »
وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله
يسر » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله
نفساً إلا وسعها . لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت »
وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض
الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد :
مثل قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك
من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهرى وقفنا
على الآيات القرآنية ؛ بل هو ملموس أيضاً فى الأدلة
العقلية . لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصاً
من قدرة الله ، وهو خالق كل شئ . والقول بأن الله
خالق كل شئ يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب .
فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة
والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير
الآخر ، وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى
أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثاً أو مصادفة ، بل جاء
فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح
لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن
إرادة الإنسان . وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة
بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون .
ويعتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى
فكرة السنن والقوانين ، كما يعتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل تستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته في حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً في حياته ، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلية التي تتناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بآرائها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ... وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده » (١) والحق أنه يجب أن نبدي إعجابنا بهذا الرجل الذي استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية في القرن الثاني عشر الميلادي ، في حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمي من أحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بحث الرسل :

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة في استخدامهم المعجزات المادية دليلاً على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص ، وإقلاص العصا حية ، معجزات برآنية ، تصلح لإقناع الجمهور الذي يرى أن من تظهر على

يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً في ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقي في نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذي يسميه « الأهل والمناصب » أو الذي يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجواني ، فهو التشريع الذي جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى بجانب صفات النبوة التي تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية (١) . وفيما يلي بعض النصوص التي تعد مميزة لهذا الكتاب .

النص الأول (٢)

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرتهم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه فما هي الطريقة التي نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنجصر في جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ... ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبني على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبيل قاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظر منهاج الأدلة طبعة الأجلو المصرية ص ١٥٠ - ١٥٢

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبئ على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ... فلما نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها . . . وأما السموات فنعلم من قبيل حركاتها التي لا تفر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له ، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف بجواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع (١) ... فهذان الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبئة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسيتين من الأدلة فذلك بين لمن تأمل هذه الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً

(١) يلاحظ أن هذا الدليل بحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذي رأيناه في دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

إلى قوله « وجنات ألفافا » .. وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ... وأما الآيات التي تجمع الدلتين فهي كثيرة أيضاً ، بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يأأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم إلى قوله : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثاني (١)

نقد رأى الأشعرية في الرؤية

« وأما حجبتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان : إحداهما وهي الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما علدوا جهات أخرى غير هذه الموجودة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئي اللون ، وباطل أن يرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم ، وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تنوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بيّنة . فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته ،

(١) مناهج الأدلة - طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ - ١٩٠ .

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصر . ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وماتر الحسوسات الخمس !! فكان يكون البصر والسمع وماتر الحواس الخمس حاسة واحدة !! وهذه كلها بخلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى . وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبوالمعالى (الجوينى) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة !! »

النص الثالث

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم وأنت تتبين من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسائله وما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى .

(١) نفس المصدر - مأخوذ من الصفحات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فانما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى : وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، إلى قوله : « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً » وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ... فإن قيل هذا يبين ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولاً ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء ، فكأن القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبئ عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحدهما : أن الصنف الذي يسمونه رسلاً وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا يتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثانى : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي - وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا لى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله : « وكلم الله موسى تكليماً » ... وأما الأصل الثانى ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبّه

على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم تورا مبيناً » يعنى القرآن ، وقال « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنته من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها العلمية والعملية ، هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله — قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجمله فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أعني التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن

دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب . فقال أحدهما الدليل على أنى طيب أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طيب أنى أبرئ المرضى ، فشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى برهان . وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأخرى .

وبالجمله متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلاً على صدق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يتناسب الصفة التى بها سمى النبي نبياً . ويشبهه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا توكل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى .



في قانون السكان لتوماس روبرت مالثوس

بمقام
الدكتور محمد السيد غلاب

أستاذ كرسى الجغرافيا بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

حياته

ولد توماس روبرت مالثوس في الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ بقرية روكري غربى دوركنج بإنجلترا ، وكان الابن الثانى لدانييل مالثوس ، الذى تلقى تعليمه فى اكسفورد ، وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يرأس بعض رجال الفكر مثل روسو . وقد تلقى روبرت مالثوس تعليمه الأول على يد والده ، ثم أرسل إلى كلافتون بالقرب من مدينة باث ليتلقى قسطاً من التربية الدينية والتعليم وليتعلم اللاتينية ، وفى سن الرابعة عشرة أرسل إلى كلية وارنجتون الدينية أيضاً ، حيث كان يتعلم أبناء إحدى الفئات الدينية المتحررة ، ثم التحق بجامعة كامبردج عام ١٧٨٥ ، حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقاً فى الرياضة ، وكان موضع رضاء أبيه ، عندما سمع عن جميل صفاته وحسن سلوكه فى الجامعة واختير عام ١٧٩٧ زميلاً فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، إذ عارض قوانين الاختبار التى

كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة إنجلترا من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت . وبعد أن اختير فى زمالة الكلية انخرط فى سلك كنيسة إنجلترا ، وكان قسيساً . ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشتر إلى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلند وأجزاء من روسيا . وجمع كثيراً من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وإخراج طبعته الثانية . ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ، ثم زار فرنسا وسويسرا ، وفى يونيو عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها أن يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالثوس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبقات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقالاته فى طبعته الثالثة عام ١٨٠٦ ، وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظرية وآرائه ، وكان هذا سبباً فى تعيينه أستاذاً للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية

هيلمبورى حيث ينلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفي ذلك الوقت تزوج واستقر في كامبردج وقضى بقية حياته في التدريس والمحاضرة .
خلال عام ١٨١٤ - ١٨١٥ كتب « ملاحظات عن قوانين القمح » ، و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الربح وزيادته » . ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلا في الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به إلا كبار رجال الفكر والعلم في بريطانيا . وفي العام التالي نشر « الاقتصاد السياسى » ، كما نشر مقالا عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ . وكتب مقالا عن السكان في الموسوعة البريطانية لم تظهر إلا عام ١٨٣٠ . وفي عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان . وأعاد طبع الاقتصاد السياسى . وكان أحد المؤسسين الأوائل للجمعية الاحصاء التي تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذى توفى فيه .

• • •

مناقشاته لمعاصريه

لقد كتب مائتس رسالته الأولى عن السكان نتيجة مناقشاته الطويلة مع والده حول آراء اليوطوبيين الذين زخرو بهم القرن الثامن عشر . ولا سيما مستر جودوين ومسيو كوندورسيه . ويبدو أن والده وقد أدرك نهاية هذا القرن ، كان يعطف على تلك الآراء المتفائلة ، بل المخرفة في التفاؤل والمخلقة في الخيال . ولم يكن هذا غريباً ، فقد كان هذا القرن يحظى ثمار عصور النهضة والتنوير في مجال العلم والفن وثمار الثورقن الزراعية والصناعية التي سادت غربي أوروبا في القرن السابع عشر ، فلقد حررت الثورة الزراعية الأرض من الإقطاع وسوء استغلاله لها ، وأدخلت أساليب جديدة في حراث الأرض وزراعتها زادت من إنتاج المحاصيل زيادة كبيرة . وقامت بواكير الثورة الصناعية الأولى ،

وبدأت الصناعة تنتقل من المنازل وتتجمع في المصانع ، ونشأت بواكير الرأسمالية ، كما شاهد هذا القرن فترة سلام طويلة في أوروبا . وبذلك اكتملت الظروف السياسية والاجتماعية التي أدت إلى ازدهار مجتمعات أوروبا الغربية ، والتي يمكن تلخيصها في تحرير الفكر من سلطان الكنيسة ، ونشأة الفلسفة التجريبية ، وازدهار العلوم الطبيعية والحجوية ، وتحرير الأرض والإنسان من ريقه الاقطاع ، وارتداد مجالات الفكر والمعرفة المختلفة ، واتساع أفق الكشوف الجغرافية ، وتدفق الثروات من المستعمرات وراء البحار ، واستكمال استغلال الأرض الزراعية ، وبدء عجلة الصناعة الكبيرة في الدوران ، وتبلور القوميات ، ونشأة الوحدات السياسية الكبرى حول قوميات ناضجة عريقة .

هذا التفتح الفكرى والازدهار الاقتصادى والاستقرار السياسى أطلق العنان لخيال اليوطوبيين ، الذين أغمضوا عيونهم عن بعض عيوب المجتمع ، قرأوا المستقبل أفضل من الحاضر ، وعالجوا مشكلة الفقر - التي بدأت تظهر في المدن الصناعية - بالأمان والآمال فقالوا أن مجال استثمار الأرض لا يزال متسعاً ، ولا حد له . ولقد كان كل من كوندورسيه الفرنسى وجودوين البريطانى يعتقد في كمال الجنس البشرى ، وأن الإنسانية إذا تركت وشأنها لكفيلة بأن تصل إلى أعلى درجات السمو والكمال . ولساد العدل وعمت السعادة بين البشر ، ولكن الطمع والجشع الذى يسود بعض طبقات المجتمع هو الذى ينشر الخوف والجزع ، ويخلق الفاقة والفقر ، ولقد اقترح كوندورسيه - علاجاً لهذه الحالة الطارئة في المجتمع - أن يخصص رصيد من المال ، يساهم رب العمل بجزء منه ، كما يساهم العامل بجزء آخر ، يصرف منه على علاج المرضى ورعاية يتامى والعجزة والمعوزين ، بل ويقدم منه مساعدات لمن يريد أن يؤسس أسرة جديدة أو يبدأ مشروعاً اقتصادياً جديداً .

ولقد سخر مالمس من هذا الاقتراح (الكتاب الثالث الفصل الأول من الطبعة السادسة للمقال) . وقال ان هذا مشروع خيالى لا يثبت للتجربة . فاذا كان كوندورسيه قد سلم بأن جزءاً من المجتمع لا يستطيع أن يعيش إلا بعمل يومه فلماذا حلت الفاقة في المجتمع ؟ لا سبب لهذا إلا أن مجهود الجزء العامل من المجتمع وعمله هو الذى ينتج الطعام اللازم للمجتمع كله ، وهذا المجتمع يزايد عدداً ، فلا يستطيع الطعام - الذى ينتجه العاملون - أن يكفى عدد الأقواه المتزايد باستمرار . ومن ثم وجد فائض من السكان لا يجدون ما يكفهم من غذاء . فيحل بهم البؤس والشقاء . ويستطرد مالمس بعد ذلك قائلاً : إذا كانت الأرض لا تكفى إلا عدداً محدوداً من السكان ، فلماذا ندعو الناس إلى التكاثر ، وانجاب نسل جديد لا يستطيع أن يجد طعامه . وكيف نطلب من العاملين الخدين في المجتمع أن ينفقوا على العجزة والمعوزين ، وكيف نسوى العامل بالعاطل ، وأى حافز يبقى للمجد النشط إذا وجد أن العاطل يشاركه نصيبه من الرزق . إن خيراً للإنسان - إذا وجد ما لا يتفقه أن يمنع عن الاقدام على الزواج والانجاب .

وقد اتفق مالمس مع كوندورسيه عندما لاحظ أن السكان يزدادون في بعض الفترات زيادة تفوق إنتاج الطعام ، وبينك يتأرجح المجتمع بين الشدة والرخاء ، والاملاق والثراء . غير أن كوندورسيه كان متفائلاً ، فقال أن معن ثروات الأرض لا ينضب ، ومن المستبعد أن نصل إلى الزمن الذى تعجز فيه الأرض عن إطعام أبنائها .

ثم انتقل مالمس في فصلين آخرين من طبقات كتابه التالية لمناقشة آراء جودوين التى شرحها في كتاب « العدالة السياسية » . ولم يجد مالمس في هذا الكتاب سوى حلم رائع ، وجنة وارقة الظلال ، عامرة « بالقصور الشاهقة » ، ينعم فيها ساكنها بالسعادة

والخلود ، « ومعابد مهيبة » للحق والفضيلة . ولكنها للأسف ما أسرع أن تنمحى كما ينمحى الحلم الجميل من خيال التائم إذا صحا من نومه . إن خطأ جودوين الأكبر في نظر مالمس يتلخص في أنه يرجع جميع رذائل المجتمع ، وما يحيط به من شقاء إلى القوانين التى وضعها الإنسان بنفسه . وأن الإنسان بيده - إذا أحسن وضع قوانينه ، واحكام إدارة نظام الملكية في المجتمع - أن يصل إلى لب الداء وأصل الدواء . وإذا كان الأمر كذلك فليس من العسير استئصال الشر من هذا العالم ، وإن العقل الذى خلق الشر كفيل بأن يعمل في الاتجاه الصحيح ويزيل هذا الشر . ويرد مالمس على هذا بقوله ، إن هذا كله صحيح ، ولكن ماذا يستطيع الفكر أن يفعل ، وماذا تستطيع القوانين اصلاحه ، إزاء قوى الطبيعة نفسها وشبوات الإنسان .

لقد اتهم مالمس - وهو من رجال الدين - ببرود العاطفة والتشاؤم . بل وبمعاودة الإنسانية ، ولكنه في الحقيقة كان مشغول الفكر بالحير الإنساني مثل البيطوبيين تماماً ، لا يرجو للبشرية إلا كل تقدم وازدهار . غير أنه يختلف عنهم في المزاج الفكرى ، فهم خياليون وهو واقعى ، هم مبشرون وهو منذر ، هم ينظرون إلى المستقبل بأمل وهو ينظر إليه بخذر وترقب . هم يعتمدون على المثل والشعارات البراقة وهو يعتمد على الحقائق الملموسة ولا تبهره الألفاظ الطنانة . وربما كان مالمس أكثر علمية وواقعية من مفكرى القرن الذى سبقه . فتقصى الوقائع من التاريخ والاحصاءات والملاحظات الشخصية ، ولم يستطع أن يلحق بخياله ما يمكن أن يصل إليه العلم في المستقبل ، كما لم يستطع أن يتخيل واقعاً مستقبلاً لا يقوم على الفكر الرأسمالى الذى شهد نموه وتطوره . بل يقوم على الاشتراكية التى سخر منها واعتبرها خيالاً يراود كوندورسيه وجودوين .

ويجب أن يتضح لنا تماماً أن مقاله الأول عن السكان لم يكن نتيجة أبحاث موضوعية وتقصى للحقائق المجردة ، ولكنه كان ردّاً على ما كان سائداً في بعض دوائر المفكرين من أن « أفضل معيار لسعادة الأمم هو عدد سكانها » . وقد رد على ذلك بقوله أن « عدد السكان النامى هو أفضل معيار لسعادة الأمم ورفاهيتها ، ولكن عدد السكان نفسه لا يدل إلا على السعادة التي كانت » . ولقد كان موضوع السكان هو الشغل الشاغل لكثير من المفكرين في جميع العصور ، وفي أنحاء عديدة من العالم . ويبدو من طبعات مقال السكان التالية أن مالثس - عندما أراد أن يدعم نظريته بالأدلة والبراهين - لجأ إلى استشارة ما كتبه جون جرونت الإنجليزى في القرن السابع عشر هو وزميله وصديقه بى الذى أطلق على علم السكان الجديد اسم « الحساب السياسى » . بل لقد كان يرجع باستمرار إلى دراسات جوهان سوسملش البروسى في أواسط القرن الثامن عشر ، وقراءته للفيديّة عن المواليد والوفيات . هذا إلى آراء علماء الاقتصاد مثل آدم سميث والفزيوقراطيين . وقرأ مالثس أيضاً تقارير الرحالة عن كثير من أنحاء العالم . ويبدو واضحاً من طبعات مقاله التالية سعة اطلاعه على التاريخ .

ولعل رسالة مالثس عن السكان أن تكون أهم رسالة سكانية ظهرت في القرن التاسع عشر ، عن العلاقة بين الموارد الاقتصادية أو الطعام كما يقول مالثس وبين السكان أو عدد الأقواء التي تلهمه ، رغم أن رتشارد كانلتون قد سبقه إلى فكرة تفوق الأحياء في التكاثر فوق طاقة ما تقلمه البيئة من غذاء ، وذلك في القرن الثامن عشر ، ولكن هذا الأخير قد رأى كثافة السكان مسألة اعتبارية ، تختلف باختلاف مستوى المعيشة السائد بين المجموعات السكانية المختلفة ، كما سبقه في أنه من المستطاع التحكم في ضبط الزيادة السكانية بالتحكم في نظم الزواج .

رغم هذا فلقد فتح مالثس - بسرعة انتشار آرائه والاهتمام الذى قوبلت به ، بل والمجوم العنيف الذى شن عليها - باباً جديداً في البحث عن المسائل السكانية ، على أساس جمع الأدلة والحقائق أى موضوعى من ناحية ، وعلى أساس اقتصادى من ناحية أخرى . فبعد بالاموضوع عن التخمينات والتهويمات الغيبية ، وربطه ربطاً وثيقاً بالأرض وما تنتجه من طعام أو خيرات ، فليست مقالته كتاباً ديموغرافياً تعنى بالمواليد والوفيات وجداول الحياة ومعدلات الزيادة السكانية الطبيعية فحسب ، ولكنها مقالة اجتماعية اقتصادية ، عنت باظهار العلاقات بين الغذاء والسكان ، وانتهت بصيحة جديلة ، هي ضرورة الحد الشعورى من النسل ، أو ضرورة ضبط النسل . وهي أهم من هذا كله نظرية طبيعية في السكان . بل هي أول نظرية سكانية بمعنى الكلمة .

إن اشباع رغبات الإنسان وتنمية أوجه نشاطه الطبيعية والعقلية والروحية لا يكون إلا بالطعام أولاً وقبل كل شيء ، وليس لإنتاج الثروة إلا وسيلة لهذا الطعام الذى يقيم به أوده ، فيتمكن من أن ينشط ويعمل ويفكر ، والإنسان هو وسيلة الإنتاج الرئيسية ، وهو في النهاية هدف الإنتاج الرئيسى .

ويعمل الكائن الحى - في عالم النبات والحيوان - إلى تنمية عدده للحفاظ على نوعه من ناحية ، ودخوله في صراع مع الكائنات الأخرى في سبيل الحياة من ناحية أخرى ، أى أن الكائن الحى يعمل على ابقاء ذاته أولاً ثم ابقاء نوعه ثانياً ، الأولى بالغذاء والثانية بالتناسل ويدخل في سبيل ذلك كثيراً من معارك الصراع ، غير أن هذين المهدفين يتعرضان بالنسبة للنوع البشرى لموترات كثيرة معقدة . فالنظر إلى المستقبل يحفز الإنسان على الحد من تكاثره ، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بأهداف نبيلة أحياناً كالحفاظة على مستوى معيشى معين ، والرغبة في العناية بأطفاله عناية جيدة ، أى الاهتمام

بالنسل كيفاً لا كماً والعمل على تهيئة وسائل الحياة الرغدة لبني نوعه . وقد يفعل هذا — أى يضبط نسله — مدفوعاً بدوافع خسية ، كالأناية المفرطة وحب الانقباض في الملمات والتخلي عن حمل مسئوليات الانجاب وتكوين الأسر وتنشئة الأولاد . كما كان الحال في روما في أواخر عهد الإمبراطورية . هذا إلى أن المجتمع نفسه يفرض ضغوطاً مختلفة على الأفراد ، عن طريق العرف والأخلاق والدين والقانون وهذه جميعاً تستهدف غرض المجتمع الرئيسي ، وهو تنشيط الانجاب ونحييب الأفراد في النسل والتكاثر أو تحديد الانجاب وتعويق الأفراد عن التكاثر والإنسال .

لقد كان مالئس على بيته بالاتجاهات السكانية التي كانت سائدة في عصره ، والتي كانت تتأرجح بين طلب ليد العاملة لإدارة المصانع بأرخص الأسعار ، وطلب للمساعد المقاتل لتجنيده في الجيش والأسطول ، وبين التبرم بكثرة النسل وبارزحام المدن الصناعية بالسكان ، فجاءت مقالته لتضع حداً لكل هذا ، وتضع قانوناً طبعياً لتزايد السكان ، وحذر من الإقدام غير المبصر في السير في طريق الزيادة التي قد تأتي على كل ما جنته بريطانيا من ثروة في ثورتها الصناعية .

لقد كانت إنجلترا — أثناء حكم تيودور — تشجع الانجاب ، ليتكاثر الناس ويعمروا الأرض ويستخرجوا خيراتها . ثم عادت تحد منه في القرن السادس عشر بأدخال قوانين الاستقرار في الأبرشيات ، ثم عاد عدد السكان إلى الارتفاع مرة أخرى بعد إلغاء الرهينة والحد من نشاط الجمعيات الدينية ، وبعد أن عاد الاستقرار السياسي إلى البلاد ، فبلغ عدد سكان إنجلترا وويلز خمسة ملايين نسمة في أول القرن الثامن عشر . وكان هذا ولا شك ثمرة ثورتها الصناعية الأولى . إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة ، وإقبال الناس على استهلاك القمح خلال النصف الأول من ذلك القرن أدى إلى شيء من ضبط النسل ، حتى لقد دب الخوف في نفوس

بعض المفكرين من تناقص السكان . وشاع الرأي القائل بأن أى عامل يؤدي إلى انقاص السكان إنما هو في نفس الوقت يعمل على افتقار البلاد . وأن مقياس غنى البلاد أو فقرها هو عدد سكانها كثرة أو قلة ، وليس خصب أرضها أو جلبها .

وكان الصراع مع فرنسا ، في القارة الأوروبية وما وراء البحار ، يحتاج إلى مزيد من الجنود ، كما كان التوسع في إنشاء المصانع يحتاج مزيداً من اليد العاملة . كل هذا أدى بالطبقات الحاكمة في إنجلترا إلى ترغيب الناس في الانجاب ، وقد قال بت (١٧٩٦) أن الرجل الذي يترى بلاده بالأطفال لصاحب حق في نصيب من خيراتها . وظهر قانون ١٨٠٦ الذي يعفى الوالدين من جزء من الضرائب إذا أنجبا طفلين (وقد ألغى هذا القانون بعد نفي نابليون إلى سانت هيلينا ، أي بعد زوال الحالة إلى قوة حرية كبيرة) .

أما في القارة الأوروبية ، فقد كان نابليون يقبى طفلاً من كل أسرة تتكون من سبعة ذكور ، فتتولى الدولة عن والديه تربيته وتعليمه . وكان لويس الرابع عشر من قبل يعفى من الضرائب كل من يتزوج قبل العشرين ، أو ينجب عشرة أطفال شرعيين .

إلا أنه — في نفس الوقت أيضاً — ارتفعت أصوات أخرى ترى في زيادة السكان مجلبة للفقر ، سواء أكان تزايد السكان في مصلحة الدولة أو في غير مصلحتها ، وكانت هذه الأصوات تقول أن الطبقة الحاكمة في فرنسا — وهي أولى طبقات أوروبا ابتداءً لوسائل منع الحمل في القرن الثامن عشر — كانت في الواقع تضحي بمصلحة الشعب في سبيل مصلحتها ولم تكن تهتم إلا بزيادة السواعد التي تغلح أراضيها ، وتدبير عجلة صناعيتها ، وتقديمها وقوداً للمدافع . وقد قال كنزى « يجب أن يكون أكبر اهتمامنا موجهاً نحو زيادة الدخل القومي ، قبل أن يوجه نحو زيادة السكان . لأن ازدياد الرفاهية الناجم عن زيادة الدخل أفضل من ازدياد السكان زيادة تفوق

زيادة الدخل القومي ، مما يجعل الناس في حالة حاجة وعوز دائمين .

ونشأت نظرية الفريو قراط الاقتصادية عن الأجور .

التي تقول أن صاحب العمل - في حالة ازدياد السكان ووفرة اليد العاملة - سيكون باستمرار في موقف الاختار بين عدد كبير من طالبي العمل ، إذ سيكون العرض (اليد العاملة) أكبر من الطلب (فرص العمل) ومن ثم سيختار صاحب العمل من يقبل أقل أجر ممكن . وسيكون العمال فيما بينهم في حالة تنافس للحصول على فرص العمل ، ومن ثم يحملون على تخفيض الأجور ، فينخفض الأجر باستمرار حتى يصل إلى الحد الأدنى الذي لا يكاد يحفظ للعامل قوته من أجل العمل ، أي إلى حد الكفاف ، ولقد عدل آدم سميث من هذه النظرية وقال أن ضروريات الحياة - التي لا يقبل العامل أجراً أقل مما يستطيع أن يقى بها - ليست ثابتة باستمرار ، ولكنها تتغير باستمرار من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى آخر .

وعندما كاد القرن الثامن عشر يطوى أعوامه الأخيرة ، كانت أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا تسير من سيء إلى أسوأ عاماً بعد آخر ، إذ تتابع سنوات من المحاصيل السيئة وارتفعت أسعار الحبوب ، ونشبت بعض الحروب الاستعمارية ، وتغيرت طرق الصناعة ، وسن قانون غير حكيم للفقراء ، وضع الطبقة العاملة في حالة من البؤس الشديد وأضاف إليها ضرراً من الازدلال حتى يستطيع الفقير أن ينال قسطاً من إحسان الدولة . وفوق هذا ظهرت طائفة اليوطوبيين السالفة الذكر التي اقترحت وضع عبء تربية الأطفال وإعالتهم على كاهل الدولة .

في هذه البيئة الاجتماعية - من ازدهار تنخله فقرات ركود اقتصادي ، ومن تنافس على سوق العمل ، وصراع في الميدان الرأسمالي الجديد الذي أوجدته الثورة الصناعية ، وفي هذه البيئة الفكرية من ذبوع كتابات

الفريو قراط الاقتصادية وانتشار آراء آدم سميث ، ثم انتشار آراء اليوطوبيين المغرقة في التفاؤل ، نشأ مائس فأدلى دلوه بين الدلاء .

ولم يجد مائس عناء كبيراً في تنفيذ آراء جودوين وكونتورسيه ولكنه سار في الاتجاه المضاد حتى غايته ، فرسم صورة قاتمة أشد القتام عن مركز الإنسان الحالي ، وذهب أبعد من هذا في الميئاذيقا - رغم عزوفه عنها - عندما قال : « إن الشر موجود ، ليس ليملاً قلوب الناس باليأس ، بل ليحفزهم على النشاط ، فالطبيعة أخرجت أبناءها في عملية ولادة طويلة مؤلمة ، يتعلمون خلالها صفات جديدة ، ويكتسبون خبرات جديدة . وإن هذه الحياة هي أداة الله الكبري لخلق عقل الإنسان ، وتشكيله من المادة الميتة ، وأنها هي التي سمت بتراب الأرض وحوالتها إلى روح ، لفشل قبساً من النور في الطين اللزب » .

« إن أول حوافز العقل هي حاجات الجسم ، والله جعل الأرض لا تنتج سوى كيات محدودة من الطعام ، نتيجة عمله وجهده : وبذلك فقد خلق سبحانه حافظاً دائماً للعمل والتقدم الإنساني . وهذا الحافظ هو الذي ينقذ الناس دائماً من المجاعة » .

نظرية السكان

بدأ مائس نظريته في الطبعة الأولى لمقال السكان على النحو الآتي :

« أرى أنني أستطيع أن أضع القضيتين الآتيتين :
أولاً : الطعام ضروري لوجود الإنسان .
ثانياً : الشهوة الجنسية ضرورية ، وستظل على حالتها الراحة تقريباً » .

وسرعة السكان في التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وصرعتها في إنتاج الطعام اللازم لحياة الناس ، وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة

إذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ،
فإنهم — إن لم يتوقفوا عن الزيادة — سيحل بهم البؤس
والفقر أو الخوف من ذلك ، وسيزداد شعورهم بهذا
كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان إذا لم يضبطها ضابط ؟
وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالمس — في الطبعة
الثانية — إلى سكان أمريكا الشمالية ، الذين لا يضعون أى
قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم ، وحيث خبرات
الطبيعة موفورة ، ومجالات العمل متسعة ، والأرض
بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد
تضاعف في فترة تقع بين ١٥ — ٢٥ سنة ، بل لقد
استنتج من الإحصاءات الأمريكية أن عدد السكان
يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ — ١٢,٥ سنة .
« فطيقاً لجدول يولد ، عندما يكون معدل الوفيات ١
من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ فان معدل
التضاعف سيتم مرة كل ١٢½ سنة وأن هذا المعدل ليس
ممكناً فحسب ، بل أنه حدث خلال فترات قصيرة في
أكثر من قطر واحد . . . ويفترض سر ولم يبق
حلول هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً » .
ومعنى هذا — طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة
أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن إذا كان
معدل المواليد ٤٣ في الألف ومعدل الوفيات ١٥ في
الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ في الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا
السؤال أشار مالمس إلى الظروف التي تؤثر على إنتاج
الطعام . مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار
إلى قانون الغلة المتناقصة ، فإذا افترضنا أن الأرض
خصبة ، ومن الممكن زراعتها كلها ، فان إنتاجها لا
يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ،
ولو كانت الأرض في مثل نحب أرض إنجلترا ،
وكان من المستطاع مضاعفة الإنتاج الغذائي في ٢٥ عاماً
فإنها لن تضاعف إنتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر

حقاً سيزداد الطعام بزيادة السكان (وزيادة العمل المبذول
فيها) ولكنه لن يتضاعف باضطراد ، أى لن يتضاعف
بنفس المعدل الذي يتضاعف به السكان .
ووضع مالمس معادلتين لزيادة كل من السكان
والطعام على النحو الآتي :

« السكان يزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ : ٢ ،
٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ . . الخ .

الطعام يزايد بمحاولة حسابية هكذا ١ : ٢ : ٣ ،
٤ ، ٥ ، ٥ . . . الخ .

وفي خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان
إلى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ إلى ١٩ :

فاذا ترك السكان على سبيلهم دون ضابط لأصبح
الفرق شاسعاً بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التي
ينتجونها ، ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة
تفوق إنتاج الطعام اللازم لهم بمراحل عديدة ، تعدد
السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام المتوفرة أو التي
يمكن أن ينتجها السكان . والسكان يزدادون بازدياد
ما تنتجه الأرض من طعام ، فاذا وصلوا إلى حد معين
— بحيث لا تستطيع الأرض أن تطعمهم — كان لا بد
من وضع حد لهذه الزيادة ، أو بعبارة أخرى لا بد أن
تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط
السكان .

فهناك إذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان ،
تعمل باستمرار في كل مجتمع كى تهيئ بالسكان إلى
مستوى إنتاج الطعام أو القوت الضروري لبقائهم على
قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط أو المعوقات
إلى قسمين كبيرين : ضوابط مانعة وضوابط إيجابية .
أما الضوابط المانعة فهي الوسائل التي يختص بها
الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهي نتيجة
ما يمتاز به من قوى عقلية راقية ، يستطيع بها أن يدرك
الأمور ، وأن يقنأ بما سيحدث في المستقبل . أما بالنسبة
للنبات أو الحيوان فالطبيعة هي التي تتدخل بضوابطها

وقيودها الإيجابية للحد من تكاثرها تكاثراً يفوق ما تحتاج إليه من غذاء .

والاجتماعات الراقية هي التي تأخذ بزمام أمورها بيدها . وتضع الضوابط والقيود المانعة التي تقبها شر الانطلاق في التزايد بحيث تضعها أمام حافة الحاجة ؛ وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس والعفة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب القضيعة في فترة العزوبة ، وإذا لم يلجأ المجتمع إلى فضائل الأخلاق والعفة ، وما لم يلجأ الأفراد إلى تحكيم العقل وتغليبهم على الهوى ، فإنه سيضطرون إلى ضروب من الرذيلة تبيح للرجل أن يعاشر من يشاء من النساء دون أن يتحمل مسئولية الأطفال غير الشرعيين ، وهذه الوسيلة ضارة بسعادة المجتمع بعامه والأفراد بخاصة .

وماذا يحدث لو لم يحل الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل الطبيعة في تحديد عددهم « مستخلمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان ، سواء أكان ذلك عن طريق تفشي الرذيلة أو البؤس ، وكل منهما يعمل على تقصير أمد الحياة على الأرض . وعندئذ أيضاً سيضطرون شطر من السكان إلى العمل في الأعمال الشاقة ، ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية ، ويمشون الفقر المدقع ويصعب على الأم أن تربي أطفالها ، وتزدحم المدن بالسكان ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشفاء ، مثل تفشي الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره ، وانتشار الأوبئة ، فتنتشر الأوبئة والحروب والمجاعات » .

وقد شرح مائثس بوضوح - في طبعة مقاله الثانية - الوسيلة التي تتدخل بها الطبيعة تدخلًا مفروضاً إيجابياً للحد من تزايد السكان ، ولخصها في كلمة واحدة هي البؤس . مع كل ما تحمله من فاقة وضيق ذات يد وإملاق وسوء تغذية ، أما الأمراض فهي نتيجة لهذا البؤس ، إذ تسقم الأبدان لقلة الطعام ، وتصبح

هشة لا تستطيع أن تقاوم المرض ، فتعرض له دون أدنى مقاومة ، ويتدرج في وصف البؤس وصفاً مقنعاً . إذ يفترض حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التكوين ، ويبدأ بهذا الفرض . فإذا زاد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام (كما بين في نظريته) فعنى هذا أن مواد التكوين تقصر عن حاجة السكان ، فيضطرون هؤلاء - حتى لا يموتون جوعاً - إلى مضاعفة الجهد والعمل ، فإذا استمرت زيادة السكان أكثر من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطائيه ، فينخفض سعره أي تهبط الأجور .

أو يظل الأجر - سعر العمل - كما هو ، ويوزع على عدد أكبر من العمال ، لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام في الأسواق كما هي ، أو زادت زيادة طفيفة ، فيرتفع سعره لشدة الطلب عليه ، والمهم في الحالتين هو قيمة الأجر ، وما يستطيع أن يشتري به من طعام ، وليست قيمته مقومة بالنقد ، وقد شهد مائثس - في حياته - فترة ارتفعت فيها أسعار الحبوب ، وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع . ويقول مائثس معلقاً على هذا أن انخفاض قيمة الأجر هو الذي يؤدي إلى البؤس بين الطبقات العاملة . وأشار مائثس بوضوح إلى الفرق بين الأجر الاسمي (مقوماً بالنقد) والأجر الفعلي (قوته الشرائية) . والناس في الأقطار المتعدية كما يقول مائثس لا تموت من الإملاق أو الحاجة الحقيقية (أي عدم وجود طعام فعلاً بين أيديهم) ، ولكنها تموت ببطء نتيجة تفشي الأمراض ، من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام . ولعل مائثس كان يرد بذلك على معارضي مقاله الأول ، الذين أشاروا إلى أوروبا ومكانها الذين لا يتساقطون في الطرقات أعياء وجوعاً ، فهؤلاء - لأنهم لا يجدون الطعام الكافي الذي تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ، ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ، ويضطرون إلى

التكدس في مساكن مزدحمة متلاصقة ضيقة رطبة غير صحية ، فتزداد صحتهم سوءاً ، كما أن هذا التكدس في المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض .

وليس من سبب لذلك سوى إطلاق العنان للإنجاب ، ولا علاج له إلا بتدخل الإنسان لتدخل واعياً شعورياً في ضبط نسله ، أى باتباع الضوابط الوقائية اللازمة ، وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية بعد حد معين من الانجاب . ويشير مalthus إلى أن الضوابط الانجابية التى تفرضها الطبيعة تتناسب عكسياً مع الضوابط الشعورية ، فحيث تقوى الثانية لا عمل للأولى ، فإذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب ويضبط نسله ، فإنه لا يزايد تزايداً يفوق مقدراته على إنتاج الطعام . وتجدر كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج إليه من غذاء . وهذه الوسيلة بحمى المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بؤس يتحول إلى مرض وحرب ومجاعة . ذلك الثالث الخفيف الذى كان ولا يزال يعمل في إزالة العدد الزائد أو الفائض من السكان ، والذي يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض إلا العدد الذى تستطيع أن تطعمه .

ويرى مalthus أن المجتمعات المتمدينة لا تسمح لهذا الثالث الخفيف أن ينشب أظفاره فيه ، فيتذبذب عدد سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطيء ، فالسكان عندما يجردون فرصاً أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف ، يطلقون لأنفسهم العنان في الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحى الكافى ، ويتعرضون للبطالة ، أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويقف تكاثرهم ، أى يعود المجتمع إلى حالة التوازن بين السكان والطعام .

ولكنه أيضاً قال أن السكان يزايدون حيث تتوفر سبل العيش . وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضى العذراء الجديدة تنادى من يفلحها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتدفق المهاجرون ليعمروا الأرض ، وحيث يستطيعون إنتاج الطعام الوفير ، فيقبلون على الزواج والانجاب دون أى قيود أو ضوابط وقد لحص مalthus مناقشته لضوابط السكان في النقاط الثلاث الآتية :

- ١ - يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .
 - ٢ - يزايد السكان عندما يزايد الطعام ، إلا إذا عاقهم عائق بليهي شديد .
 - ٣ - تنهى جميع الضوابط التى تخفض عدد السكان إلى مستوى الطعام المتوفر لديهم إلى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .
- أما عن النقطة الأولى فقد وجدها مalthus بديهية لا تحتاج لدليل . وأما عن النقطتين الثانية والثالثة ، فقد أجهد مalthus نفسه للتدليل عليهما ، وذلك بجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم ، في خلال التاريخ الذى قرأه . كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة . وكانت رحلاته الذهنية في تتبع الضوابط السكانية في مختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة البدوية والمستقرة ، في الماضى والحاضر ، أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته ، ومن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مalthus - وهو يستعرض حركة السكان في الأقطار المختلفة - أنه لولا ميل الإنسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على إنتاج الطعام اللازم له ، لقع به الكسل الطبيعى عن تعمير الأرض . فالحجرات البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس في المجتمعات المختلفة ، وقلة الطعام الذى تستطيع الأرض أن تنتجه ، لما شعر الناس بالحاجة إلى الخروج والزواج عن أوطانهم ، والبحث عن أرض جديدة .

يهاجرون إليها ، وضرب مثلاً لذلك ضغط القبائل البربرية على الإمبراطورية الرومانية ، إذ لا بد وأن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم يستطع الطعام أن يلحق بهم في زيادته ، ومن ثم أرسلت الفائض من سكانها يندفون أبواب الإمبراطورية ويندفعون في أرجائها . وإذا قفلت أمامهم أبواب الرزق ، فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى ، وهي المجاعة . فالمجاعة والحرب والهجرة هي الوسائل التي كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكاني .

وقد وصف مالثس بتفصيل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الأزيك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً في ذلك على تقارير الرحالة وكتب التاريخ ، وهذه القبائل رعوية ، وتقوم أيضاً ببعض الزراعة ، وقال أنه على الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الإسلامية الأخرى ، إلا أن البلاد تفيض بهم من حين إلى آخر ، ومن ثم تنشب الحروب بين القبائل ، أو يضطرون إلى الهجوم على المجتمعات المستقرة التي تحيط بهم ، كما أنه محل بهم الفاقة والبؤس وتخصدهم الأوبئة والطواعين من حين إلى آخر .

أما في أفريقية فهبط عدد السكان وهبط به إلى مستوى الطعام المتوفر لم عامل آخر إلى جانب المرض والمجاعة والحرب ، هو تجارة الرقيق ، ولقد أشار مالثس عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول الفصل الثامن) إلى عادة تعدد الزوجات الشائعة في أفريقية المدارية ، وقال أنه يشك في أثر ذلك على تزايد السكان رغم أن هذه العادة تستوعب عدداً كبيراً من النساء في سن الزواج ، ومن الغريب أن الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه ، إذ ثبت أن المجتمعات التي لا تمارس تعدد الزوجات أكثر انجذاباً من المجتمعات التي تمارس التعدد . أما عن مصر فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسيكيون عن تاريخها الغابر ومشروعات

ربها وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بين هذا الأردهار الاقتصادي القديم وما ذكره فولني في رحلته عن تدهور نظام الري وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحين لطغيان عصابات البلو في العصر المملوكي ، وقال أن عدد سكان مصر يرتفع بقدر ما يستطيع أهلها من إنتاج ، غير أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذي يحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان في الأقطار المختلفة ، ففي فارس وتركيا تقوم الحكومة المستبدة الفاسدة بما تقوم به الحروب في غيرهما ، إذ أن سوء أساليب الحكم يعني سوء نظام الري والزراعة ، وهذا يؤدي إلى المجاعة ، وفي سيبيريا تقوم الأمراض المتفشية والمجاعات ببلور المنجل الذي يحصد الزائد من السكان ، أما في الهند فتؤدي بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر إلى الفقر وتفشي المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهينة المنتشر في التبت على تخفيض عدد السكان ، غير أن هذا التخفيض لا يتعدى الحد الذي يستطيع أن يستهلك الطعام الذي تنتجه البلاد .

ويتحدث مالثس عن سكان الصين وعددهم الضخم ، ويعزي هذا إلى تربة البلاد الخصبة ، وإلى العناية الفائقة التي يبذلها الفلاح الصيني في زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطيع من إنتاج وتكفي عدداً كبيراً من السكان ، ولذلك كان العرف الاجتماعي السائد يشجع الزواج ويقدمس الذرية . إلا أن عدد السكان في الصين لا يصل إلى مداه في الزيادة الطبيعية ، وذلك لشدة الازدحام في القرى والمدن الصينية ، وانتشار الفقر واضطرار الناس إلى وأد الأطفال ولا سيما البنات ، وانتشار الأوبئة من حين إلى آخر ، وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفيضانات العالية التي تفرق الحرث والنسل ، وانتشار المجاعات . ومثل هذا أيضاً يحدث في اليابان .

وانتقل مالمس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر) إلى الضوابط التي أوقفت زيادة السكان في بلاد اليونان وروما القديمة ، فأشار إلى الحروب والأمراض التي كانت تحتاج بلاد اليونان القديمة من حين إلى آخر ، كما أشار إلى خروج المهاجرين الإغريق وأنشأتهم المستعمرات خارج أوطانهم ، وهي وسيلة لتخفيف الضغط السكاني ، كما أنه أشار إلى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم في العراء حتى يموتوا ؛ أما ما كان يشير به أفلاطون في جمهوريته من تحديد الزواج في الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيرها ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلاً قوياً جسيلاً عاقلاً يستطيع أن يرث الحكم ، فانه دليل على أن الإغريق القدماء قد عرفوا طرفاً من الوسائل الشعورية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما في روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتي على زهرة الشباب في المجتمع وتعمل باستمرار على تخفيف الضغط السكاني . وكان بعض الرومان بلجوثون إلى التهرب ، كما أن بعضهم الآخر كان يغمس في الرذيلة ، ويقتنى القيان ، ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون في جميع أعمالهم على الرقيق ، الذين كانت تعج بهم روما وحقول إيطاليا . وإن قوانين روما القديمة التي كانت تشجع على الزواج والإنجاب لدليل على أن الناس كانوا يحجمون عن الزواج عادة ، وإذا تزوجوا لا ينجبون .

ويتبع مالمس الظاهرات السكانية في أقطارها المختلفة ، فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلنده كانت تضع قيوداً على الزواج ، بل أنها كانت تمنع نسبة من الخدم في المزارع عنه ، وكانت تشجع الهجرة ، أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد ، ففي أيرلنده كانت المزرعة تؤول إلى الابن الأكبر ، ولا يجد بقية الأبناء سبيلاً آخر

للعيش إلا بالهجرة . ولا شك أن هذه القيود التي يضعها المجتمع لحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفرادها للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشعورية للحد من زيادة السكان .

وقد استعان مالمس ، في حديثه عن سكان إنجلترا ، بالاحصاءات التي جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان في بريطانيا ، وهذا الجزء من كتابه يعتبر في منهجه نموذجاً للدراسة الديموغرافية ، كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذي كان يتبعه يختلف عما نألفه الآن ، وقد لاحظ زيادة السكان في إنجلترا وويلز من ٩,١٦٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ إلى ١٠,٤٨٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مالمس بأسباب طرق الاحصاءات المتبعة ، وتسجيل المواليد والوفيات . ويسجل أن ازدياد المواليد بالنسبة لعدد الزيجات في بريطانيا في هذه الفترة إنما مرجعه إلى ارتفاع الدخل القومي من الزراعة ، وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر أن الازدهار الاقتصادي يؤدي إلى ازدياد السكان ، كما أن ازدياد السكان — في مجتمع نام — يؤدي إلى الازدهار الاقتصادي .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة في الزمان والمكان ، يصل مالمس إلى استنتاجات عامة هي :

١ — إن الضوابط السكانية التي تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت إلى بقاء زيادة السكان عامة أي أن الطبيعة (في المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (في المجتمعات المتقدمة) كانا يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذي تنتجه الأرض من طعام .

٢ — إن ازدياد السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه بالانفجار السكاني) قد حدث عندما ازداد إنتاج الطعام زيادة كبيرة ، وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أي في فترات الازدهار الاقتصادي .

والإغريق في مستعمراتهم الجديدة ، والأوروبيون في مهاجرهم الجديدة في العالم الجديد . كانوا يتزايدون بسرعة واضطراد . كما أن السكان عامة ، في أعقاب الحروب أو الطواعين أو المجاعات . كانوا يقبلون على الحياة والزواج والانجاب . ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

وإذا لم يركن المجتمع إلى فرض قيود على كثرة النسل ، فإنه سيتعرض إلى الأوبئة والمجاعات من حين إلى حين .

وقد تتعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع . وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام . إلا أن عدد السكان في معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذي يستطيع هؤلاء السكان إنتاجه أو شراءه .

وقد أفرد مالثس القسمين الرابع والخامس من كتابه (في الطبقات التالية) ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح « قانون تزايد السكان » . ورأيه الجديد الذي ظل يردده ويدعو إليه هو ضرورة العمل الشعوري من جانب الأفراد على الحد من نسلهم ، والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال . وهو في سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد اتهمه مواطنوه بأنه قاس ، مناع للخير ، عدو للبر والإحسان . ولكن إذا راجعنا هذا القانون ، الذي وضع لحل مشكلة البطالة في إنجلترا ، لوجدنا فيه قسوة بالغة ، دعت الكاتب الاشتراكي الكبير برنارد شو فيما بعد إلى مهاجمته ، إذ هو يتطلب من العاقل الذي لا يجد عملاً أن يسلم نفسه وأسرته إلى رئيس أبرشيته ، لكي يؤى وأسرته في ملجأ ، على أن يقبل أي عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجي في الحقيقة كانت تهدم الروح الإنسانية ، وتخضع الفقراء الذين يلجئون إليها إلى ضروب من الذلة والخنوع لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

إن الفقراء -- إذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو -- يشجعون على الكسل والتواني ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ، ويقبلون غير مباليين على الزواج والانجاب ، فهناك ملجأ الأبرشية في آخر الأمر سيأويهم أو يأوى من ينجبون من أطفال إذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا إذن تشجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكي يقبل الفقراء على « إنتاج » يد عاملة تنافس على قبول أدنى أجر ممكن ؟ والعمل في أسوأ ظروف ممكنة ، والتعرض للموت نتيجة الآجل نتيجة الأمراض أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التي كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟ وهل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالي الجديد في إنجلترا في ذلك الحين ، الذي كان يستخدم الأيدي العاملة ويستهلكها ، كما يستهلك الوقود ويرى بالأشياء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق كما يرى بخالة المصنع في القنوات . ثم تأتي الدولة -- التي تمثل المصالح الرأسمالية -- لكي تفتح ملاجئها لهذه الأشياء الآدمية بعد أن أفقدتها آخر ما تبقى لها من كرامة إنسانية ، وأخضعها لضروب من الازدلال والمهانة لا قبل لرجل كريم بتحملها ؟

لم يكن مالثس -- الذي هاجم قانون الفقراء -- هو عدو الخير والإحسان ، ولم يكن عدواً للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملجأً ومجدفاً وناكراً لإحدى آيات الكتاب المقدس التي تدعو الناس إلى « التزايد والتكاثر وتعمير الأرض » . فالتألق الرحيم -- كما دافع عن نفسه -- لم يأمر مطلقاً بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس في فقر ومسغبة ، وهو -- كما قال أيضاً رداً على معارضة عام ١٨٠٧ -- ليس عدواً للسكان أو التزايد ولكنه عدو فقط للزديلة والبؤس . أي عدم التوازن بين كمية الطعام وعدد الأفواه التي تلهمه ، وأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام : فاضلون سعداء ، وليس سكاناً بائسون مرضى تسودهم الرذيلة ، وهو لا يدعو

وبعد : فكتاب مالمس دراسة ونظرية ودعوة ،
دراسة سكانية ونظرية في تكاثر السكان وعلاقته بزيادة
الطعام ، والعوامل التي تحد من تزايد السكان ودعوة
لضبط النسل .

بعض فقرات مترجمة من الكتاب

« أما عن السوط الآخر الذي يلهب ظهر البشرية
وهو المجاعة ، فانه من الملاحظ أن ليس من طابع
الأشياء أن يؤدي زيادة السكان حتماً إلى المجاعة ، فهذه
الزيادة السكانية تتم بالتوزيع بالضرورة . ولما كان
الجسم البشرى لا يمكن أن ينمو بدون غذاء ، فمن
الواضح أنه لا يمكن أن يعيش عدد أكبر من السكان
فوق ما يستطيع الطعام المتوفر لهم أن يقيم أودهم . ولكن
رغم أن تزايد السكان لا يؤدي حتماً إلى مجاعة ، إلا أنه
يمهد الطريق لها . إذ أن هذا التزايد يضطر الطبقات
الفقيرة إلى الاعتماد على مجرد ما يسد الرمق من طعام ،
وإذا أصاب المحصول الغذائى أى ضرر أو قصر عن
الوفاء بالكمية التى كان يظهر بها ، فإن المسألة تتحول
فعلاً إلى مجاعة . ومن ثم نستطيع أن نقول مطمئنين أن
زيادة السكان سبب من الأسباب الرئيسية التى تؤدى إلى
المجاعة . ويذكر دكتور شورت أن من العلامات الدالة
على قرب القحط ، ظهور عام أو أكثر من ازدهار
المحاصيل ، وهذه ملاحظة صحيحة ، إذ عندئذ يقبل
الناس على الزواج ، والانجاب ، فاذا جاء بعد ذلك عام
متوسط الإنتاج ، ظهر عجز مفاجئ في كمية الطعام
اللازمة . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر
ص ٢٩٠) .

• • •

« إن المعيار الوحيد الحقيقى عن تزايد صحيح دائم
في سكان أى قطر ، هو زيادة وسائل العيش فيه .
وحتى هذا المعيار معرض لبعض التعديلات ، وقد
أوليناها عناية تامة في ملاحظتنا . ففي بعض الأقطار

الفقراء وحدهم إلى عدم الزواج ، بل هو يدعوهم
— كما يدعو غيرهم — إلى التعلل ، والبحث عن عمل
والتسلل به وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة لتكوين
أسرة قبل أن يقدموا على الزواج والانجاب ، ودعا
الناس أن يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون به ، فمن
الرحمة ألا يؤتى بطفل إلى هذا العالم كى يواجه الجوع
والمسغبة ، ومن التعلل والحكمة أن يهيء لكل قادم
جديدة إلى هذه الدنيا ما يجعل منه مواطناً صالحاً .

ولقد أثارت نظرية مالمس — أثناء حياته — كثيراً
من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها
الاجتماعية والاقتصادية ، ولعل من أهم آثارها أنها
استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان
مالمس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام
ينطبق أيضاً على عالمى النبات والحيوان . فكل جيل من
أجيال أى نوع أحيائى يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطى
الأرض بنوعه وحده فحسب ، لو وجد الطعام الكافى
لأنه ، وشم كان تصارع الأحياء للحصول على غذائها
يتصارع الفرد مع أفراد نوعه ، ويتصارع النوع مع
الأنواع الأخرى داخل المملكة النباتية أو الحيوانية .
ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل
البقاء » ووصفها وصفاً قوياً في كتاب أصل الأنواع
الذى أخرجه بعد قراءة مالمس .

وقد كتب داروين في قصة حياته أنه في أكتوبر
١٨٣٨ ، أى بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر
شهراً ، وقع في يده كتاب مالمس عن السكان ،
ولما كان مستعداً تماماً لقبول فكرة تصارع الأحياء
للحصول على الغذاء ، ذى القدر المحدد في البيئة ، فقد
خطرت له فكرة البقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعى ،
فلا بد وأن الأحياء التى تستطيع الفوز في صراع الحياة
هى أصلحها للبيئة ، ولا بد وأنها — بهذا — تنتخب
الأحياء التى تمتلك أصلح الصفات ملائمة لها للبقاء والتي
تمكنها من هذا الفوز .

يبدو أن السكان قد اضطروا — أى تعودوا بالتدريج — على أن يقنعوا بأقل قدر ممكن من الطعام . ولا بد وأن مثل هذه الأقطار قد مرت بفترات تزايد فيها السكان دون زيادة مقابلة لوسائل العيش . وذلك كما بينا هو حال والصين واليابان والعرب البلو . فان متوسط إنتاج الطعام في هذه الأقطار يكفي بالكاد لكي يقيم أود أهلها . وبطبيعة الحال إذا نقصت المحاصيل بأى قدر ولو كان طفيفاً لكان لذلك آثار مفعجة . إذ لا يد لهذه الأمم عندئذ من مواجهة المجاعة . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر — ص ٢٩٤) .

« أستطيع أن أقول أنه من مقارنة أحوال المجتمعات في العصور السابقة بأحوالها الحالية ، أرى أن النتائج الشريرة الناجمة من قانون السكان تميل إلى الانكماش لا الانتشار . وحتى ولم يكن سبب هذه النتائج معروفاً على الاطلاق . غير أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نأمل أن يزول الجهل بقانون السكان تدريجياً ، فليس هناك داع بالآلا نتوقع زوال هذه الشرور جميعاً . فان زيادة السكان في المستقبل لن تضعف هذا الاحتمال . إذ أن كل شئ يتوقف على العلاقة النسبية بين السكان والطعام ، وليس على العدد المطلق للسكان . ولقد بينا في الأجزاء السابقة أن القطر الذى لا يسكنه إلا عدد قليل من السكان هو أشد الأقطار تعرضاً لآثار قانون السكان . ولا يمكن أن نشك لحظة في أن أوروبا عموماً قد تعرضت لمخاطر أقل وأوبئة أقل نتيجة العوز في القرن الماضى عما كانت تتعرض له من قبل .

وعلى العموم ، رغم أن المستقبل ليس على ما نرغبه من اشراق ، طبقاً لقانون السكان ، فإنه أيضاً ليس مظلماً شديد الظلام ، ولا يمكن أن تتفاضى عن التقدم التدريجى الحثيث الذى حققته المجتمعات الإنسانية ، والذى من شأنه أن يمنحنا آمالاً معقولة في المستقبل .

وربما كان من المؤسف حقاً أن نرى تقدم العلوم الطبيعية يزداد كل يوم اتساعاً ، ولا يحده إلا أفق بعيد المدى ، بينما لا يزال نطاق العلوم الأخلاقية والسياسية ضيق الحدود . أو على أحسن الأحوال من الضعف بحيث لا تستطيع نتائجها أن تقضى على عقبات تقف في سبيل سعادة الإنسانية ولا ترجع إلا إلى سبب واحد . ومهما كانت هذه العقبات صعبة كأداء ، كما ظهر في هذا الكتاب ، فأنى أرجو ألا تكون نتيجة هذا البحث هو القاء اليأس في القلوب من امكان اصلاح المجتمع الإنسانى . وأن أى خير يمكن أن نصلى إليه ، الجدير بأن تبذل له الجهود . ورغم أننا لا نستطيع أن نتوقع أن يلحق الإنسان في فضيلته وسعادته بما وصل إليه من كشف علمية باهرة في ميدان العلوم الطبيعية ، إلا أننا — حتى ولو لم نصلى إلى هذا الهدف المنشود — نستطيع أن نأمل في أن يستفيد أبناؤنا من هذا التقدم العلمى . (الكتاب الرابع الفصل الرابع عشر — ص ٥٤٢ — ٥٤٣) .

اعتمدنا في هذا العرض على النسخة المعاد طبعها من الطبعة السادسة المؤرخة يناير ١٨٢٦ ، والى نشرتها دار وارد ولوك في لندن عام ١٨٩٠ .



الزيج الصلابي للبثاني

بمستم

الدكتور إمام إبراهيم محمد

أستاذ مساعد - كلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

في أواخر القرن التاسع الميلادي كانت النهضة العلمية عند العرب قد تاهزت من العمر نحو قرن واحد من الزمان ، وإن شئنا أن نتحرى الدقة اقتطعنا من هذه الفترة ما بين عشرين وثلاثين عاماً لم تكن النهضة فيها سائرة في طريق إيجائي بل هي فترة وضع الأساس الذي عليه بنى صرحها .

ففي عام ٧٦٧ ميلادية ، جاء إلى بغداد وفد من السند لمقابلة الخليفة المنصور^(١) وكان بين أعضائه عالم فلكي يدعى « كانكاه » يحمل معه مرجعاً هاماً في علم الفلك اسمه « سدهانت »^(٢) فطلب منه المنصور إملاء

(١) أبو جعفر عبدالله المنصور - تولى الخلافة من ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م . حفل عهده بترجمة كثير من الكتب من اللغات السريانية والفارسية واليونانية والهندية .

(٢) الاسم الكامل للكتاب هو (براسيهطدهانت) ومعناه كتاب الهيئة المصحح المنسوب إلى إبراهيم - انظر : علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى لكارلو نلينو ص ١٤٩ . وفي الحقيقة يوجد خمسة كتب هندية تحمل اسم (سدهانت) هي : سورياسدهانت ، بايتاها سدهانت ، فاسطها سدهانت ، باونيزا سدهانت وأخيراً روما كاسدهانت - انظر

Introduction to the History of Science, Vol. I, p. 386, by G. Sarton.

مختصر الكتاب ، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية : وبعد أن تمت الترجمة ، حرف العرب إسمه إلى « السندهند » لسهولة من جهة ورمزه إلى البلاد التي جاء منها من جهة أخرى - وأصبح ذلك المرجع نبزاً يسير على هديه علماء الفلك العرب مدى نصف قرن أو أكثر .

وأخذت حركة الترجمة بعد ذلك تزداد وتنشط ، وسافر الوكلاء إلى الدول الأخرى يجمعون المخطوطات العلمية النادرة في الفلك والرياضة وشتى فروع العلم . وكانت الترجمة في كثير من الأحوال تتم في خطوتين : فثلاً من اليونانية إلى الفارسية ومنها إلى العربية ، أو من الهندية إلى الفارسية إلى العربية . وفي بعض المراجع الهامة كانت ترجمة المرجع الواحد تسير في طريقتين متوازيين أحدهما من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة والأخرى من الترجمة الفارسية إلى العربية ثم تعقد مقارنة بين الاثنين للتأكد من دقة الترجمة .

ومن المراجع التي كان لها أثر كبير عند العرب - بالإضافة إلى كتاب السندهند - نجد كتاب (المحسطي) لبطليموس ، وزيج الشاه ، وزيج بطليموس وغيرها .

ولكن السند هند والمجسطي كان لهما القدر المثل في هذا الشأن .

وفي عهد المأمون^(١)، أنشئت في بغداد أكاديمية علمية اسمها بيت الحكمة ، وألحقت بها مكتبة ضخمة ومرصد تم بناؤه تحت إشراف سند بن علي^(٢) رئيس الفلكيين في ذلك الوقت . وبالإضافة إلى ذلك أقيم مرصد آخر في سهل تلعر^(٣) . وقد عززت هذه المراصد بأجهزة فلكية تشبه الآلات الأجنبية . ولكن تفوقها في الدقة . . . وهذه الأجهزة من صنع نخبة من العلماء على رأسهم علي بن عيسى الأسطرلابي^(٤) ، الذي اشتهر بذلك الاسم لبراعته في صناعة هذا الجهاز الفلكي ، وأبو علي يحيى بن أبي منصور^(٥) الذي زاد في دقة قراءة أجهزة الأرصاد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء حتى يمكن تحديد الجزء من الدرجة بدقة بلدا من تقديره بالتقريب .

وبإقامة مرصد بغداد ، بدأ سير العرب في الطريق الإيجابي نحو نهضة علم الفلك . فاجتمع في ذلك المرصد حشد من كبار العلماء ، دأبوا على تسجيل أرصاد تختلف الظواهر الفلكية بصفة مستمرة ، وذلك لأول مرة في تاريخ علم الفلك . وكانت تلك الأرصاد تؤخذ بطريقة جماعية حتى أصبح من أشق الأمور علينا المقارنة بين هذا وذلك إلا بالمولفات الخاصة لكل منهم .

(١) الخليفة العباسي عبدالله المأمون تولى الخلافة من ٨١٣ م إلى ٨٣٣ م .

(٢) أبو الطيب سند بن علي عاش أيام المأمون وتوفي بعد عام ٨٦٤ . عالم فلكي ورياضي .

(٣) السهل المحيط بمدينة (بالميرا) الواقعة بين صين ودمشق . انظر : الأطلس التاريخي للعلم الإسلامي في العصور الوسطى للدكتور عبد المصم ماجد وعلي أيب . . . خرائط رقم ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٨٤٠ .

(٤) عاش في بغداد ومات في دمشق بين عامي ٨٣٠ ، ٨٣٢ م اشترك في قياس محيط لأرض أيام المأمون .

(٥) من أصل فرسي توفي عام ٨٣١ م في حلب .

وبعد مضي أقل من نصف قرن حل بدله البحوث الفلكية في مرصد المأمون ، ولد البتاني الذي ما لبث أن أصبح أعظم علماء عصره ، وأحد أعلام الفلك عند العرب . وكان كتابه (الزيج الصابي) أحد المراجع العربية الرئيسية التي انتشرت في أوروبا بعد ذلك نظراً لما احتواه من أرصاد دقيقة واسعة المدى وما تضمنته من بيانات فلكية هامة .

ونود أن نوضح هنا معنى كلمة (الزيج) وأصلها . ففى معناها قال ابن خلدون في مقدمته^(١) :

« ومن فروع علم الهيئة علم الأزياج . وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدى إلى برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع^(٢) وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأي وقت فرض من قبل حسابان حركاتها ، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ولهذا الصناعة قوانين في معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متفرقة في معرفة الأوج والحضيض^(٣) والميول وأصناف الحركات ، واستخراج بعضها من بعض ، يضعونها في جداول مرتبة تسهلاً على المتعلمين وتسمى الأزياج .

البتاني

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتاني الحراني ، ولد في بتان من نواحي حران وهي مدينة واقعة على

(١) انظر : مقلة ابن خلدون طبعة المطارف ص ٥٨٥ ، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك لقدري حافظ طوقان الطبعة الثالثة ص ١٣٦ .

(٢) يغير الكوكب موقعه بين النجوم من ليلة إلى أخرى وتكون حركته في اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لا يلبث أن يغير اتجاه الحركة عائداً إلى الناحية المضادة وذلك هو الرجوع . ويرجع ذلك إلى حركة كلى من الكوكب والأرض حول الشمس .

(٣) الأوج أبعد نقط الكوكب عن الأرض ، والحضيض أقربها .

نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات بالعراق يقابله قرب مدينة الرقة^(١). وتاريخ مولده موضع جدال بين العلماء والمؤرخين. فيقول سارتون^(٢) إن ذلك كان قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م)، بينما جاء في «دائرة المعارف لوجدي»^(٣) أن البتاني ولد سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ويقول «بول» في كتابه «مختصر تاريخ الرياضيات»^(٤) إنه ولد سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) ولعله خلط بين تاريخ ولادته وتاريخ بداية أرصاده الفلكية. أما كتاب «آثار باقية لصالح زكي» فيقول «إن تاريخ ولادة البتاني غير معروف، إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنه ولد بعد عام ٢٣٥ هـ»

وإن كان ثمة شك في تاريخ مولده، فإن تاريخ وفاته لا جدال فيه - وقد أجمع المؤرخون على أن ذلك كان عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) . . . أما مكان وفاته فيقول عنه قدرى طوقان في تراث العرب العلمي نقلاً عن الفهرست لابن النديم^(٥) «وكانت وفاته سنة ٣١٧ هـ ٩٢٩ م في طريقه بقصر الجص» عند رجوعه من بغداد حيث كان مع بني الزيات من أهل الرقة في ظلمات لهم. وقصر الجص هو قصر عظيم بناه المعتصم^(٦) قرب سامراء^(٧). أما ابن خلكان^(٨) في كتابه وفيات الأعيان

(١) انظر الأطلس التاريخي معام الإسلام في لعصور الوسطى -

خريطة ٤٨٤ .

Introduction to the History of Science, (٢) Vol. I, page 602.

(٣) انظر تراث العرب العلمي لقدري حافظ طوقان - الطبعة

الثالثة ص ٢٤٢ .

A Short History of Mathematics, by (٤) Ball.

(٥) أبو الفرج محمد بن اسحق الوراق البغدادي المعروف بابي يعقوب النديم - ترجمة حياته غير معروفة ولكنه ألف كتابه عام ٣٧٧ هـ (٩٨٧ م) .

(٦) الخليفة العباسي الثامن، تولى الخلافة بعد المأمون من ٨٣٣ م

إلى ٨٤٢ م .

(٧) هي مدينة سرمن رأى على نهر دجلة شمالى بغداد .

(٨) المدونى عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) .

فيقول «توفى البتاني عند رجوعه من بغداد في موضع يقال له الحضرة . . . والحضر مدينة قائمة بالقرب من الموصل ومن تكريت^(١) بين دجلة والفرات في البرية» وقال ياقوت الحموى^(٢) في كتابه «المشترك وضعها والمختلف صنعها»: قصر الحضرة بقرب سامراء من أبنية المعتصم. أما سارتون في «مقدمة لتاريخ العلم» فقد اكتفى بالإشارة إلى وفاته بالقرب من سرمن رأى (سامراء) .

عاش البتاني حياته العلمية بين الرقة على الفرات وأنطاكية في سوريا حيث أنشئ «مرصد باسم (مرصد البتاني)» وعكف في البداية - كغيره من العلماء العرب - على دراسة مؤلفات من سبقوه وعلى الأخص كتابي السندهند والمحسطي، وفي ذلك يقول عن بطليموس إنه «قد تقصى علم الفلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي والعنصرى الذى لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته، فأمر بالحنة والاعتبار بعلمه وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان كما استدرك هو على إبرخس^(٣) وغيره من نظرائه بلحالة الصناعة ولأنها سائبة لا تدرك إلا بالتقريب»^(٤).

وما لبث البتاني أن دخل ميدان البحوث في الفلك والمثلثات والجبر والهندسة والجغرافيا، فامتاز على غيره بمواجهته حتى أن علماء أوروبا وضعوه في الصف الأول من الفلكيين. وقد أشار «كاجورى» إلى ذلك في كتاب «تاريخ الرياضيات»^(٥)، كما أن «لالاند» بعد

(١) على نهر دجلة شمالى سرمن رأى - انظر الأطلس التاريخي

خريطة ٤٨٤ .

(٢) المدونى عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٩ م) .

(٣) عا الفلك والرياضة والجغرافيا الأفرىقى . نش في جزيرة رودس في النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد، كما قدم ببعض أرصاده في مدينة الإسكندرية .

(٤) انظر نالينو ص ٢١٥، وأيضاً تاريخ الصابى البتاني المطبوع بروما، الجزء الثالث، ص ٧ .

A History of Mathematics, by Cajori. (٥)

أن أطلع على مآثره علمه من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله^(١). وشاركهما في ذلك «سارتون» فوصفه بأنه أعظم فلكي جنسه وزمنه ، ومن أعظم علماء الإسلام وله بضع مؤلفات في التنجيم من بينها «شرح أربع مقالات لبطليموس» ولكن أهم أعماله الفلكية هي الأرصاد التي قام بها ابتداء من سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وشملت مجالا واسعا لا تنقصه الدقة . فاذا نظرنا مثلا إلى زاوية الميل الأعظم^(٢) نجده قد رصدها بمدينة الرقة عدة مرات ولم يكتف برصدها مرة واحدة (المعتقد أن ذلك الرصد بين عامي ٢٦٧ هـ ، ٢٧٠ هـ) ، وذلك بقياس ارتفاع الشمس في الظهيرة عند المنتقلين الصفي والشتوى فيكون الفرق بين الارتفاعين ضعف الزاوية المطلوبة . . . وقد وجد قيمة هذه الزاوية ٣٥ ٢٣ ، وأثبتت الحسابات الحديثة أنه القيمة الصحيحة في أيامه لا تختلف عن ذلك إلا بمقدار دقيقة واحدة - وذلك رغم الآلات البدائية التي كانت تستخدم في القرون الوسطى .

ومن بين أرصاده الأخرى المهمة ، قياس موضع أوج الشمس في مسارها الظاهري فوجد أنه قد تغير عما كان عليه أيام بطليموس بمقدار ٤٧° ١٦ في حين كانت قياسات بعض المعاصرين له مطابقة لما وجدته بطليموس . وكان هذا التضارب في النتائج حافزا لأي الرهبان البيروني ، الذي جاء بعده بأكثر من مائة عام ، على إعادة الرصد بضع مرات فوجد أن الموضع قد انتقل فعلا من مكانه وبذلك نادى بحركة أوج الشمس وإن كان البتاني هو المكتشف الأصلي لها .

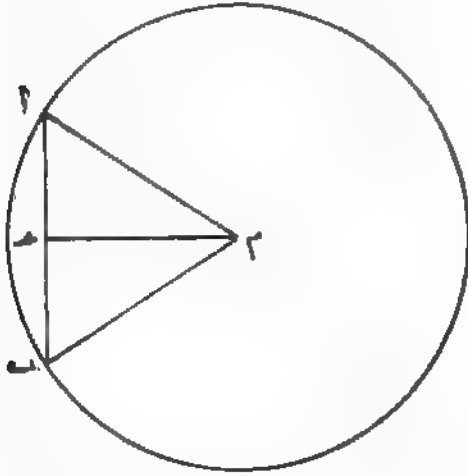
ومن بين أعماله الفلكية الأخرى ، حساب طول السنة الشمسية وأخطأ في حسابه بمقدار دقيقتين ، ٢٢ ثانية . وكذلك وجد مقدار تقهقر الإعتدالين

(١) تراث العرب العلمي - قدرى حافظ طوقان ص ٢٤١ .

(٢) الزاوية بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضي والمستوى المار بمدار الأرض حول الشمس .

٥٤٠ هـ ثانية في العام^(١) ، كما أثبت احتمال حدوث الكسوف الحلقي للشمس^(٢) ، ومن أمثلة أرصاده الدقيقة ، تلك التي تناولت الكسوف والخسوف والتي اعتمد عليها دنشورن عام ١٧٤٩ م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمن^(٣) . أما أهم أرصاده هي تصحيح حركات القمر والكواكب وعمل جداول جديدة لمواقعها بالإضافة إلى تحقيق مواقع عدد كبير من النجوم ضمنها زيجه الشهير الذي اعتمد عليه علماء الفلك لعدة قرون .

وفي مجال الرياضيات يقول سارتون إنه استعمل (الجيب) بدلا من (الوتر) الشائع عند الإغريق وهو يعلم تماما مدى ميزته على هذا الأخير . فقد كان الإغريق - والعرب من بعدهم - يستعملون أطوال أوتار الدائرة التي تقابل زوايا معينة ابتداء من الصفر إلى



تسعين درجة . والوتر ا ب المقابل للزاوية ا م ب هو ضعف ا ح الذي هو بالتعريف الحديث جيب الزاوية ا م ح باعتبار نصف القطر ا م مساو للوحدة . وكان

(١) القيمة الصحيحة ٥٠.٢ ثانية .

(٢) ينقسم كسوف الشمس إلى ثلاثة أنواع : كسوف كلي يحجب فيه القمر قرص الشمس بأكمله ، وكسوف جزئي يحجب فيه جزءاً من الشمس ويترك ما بقي مضيئاً على هيئة هلال ، وكسوف حلقي يخفى فيه وسط قرص الشمس ويترك حلقة دائرية منتظمة مضيئة .

(٣) تراث العرب العلمي ص ٢٤٥ .

الإغريق يحسبون طول ا ب باعتبار أن $a = 60^{(1)}$ ، فجاء البتاني وخطا الخطوة الأولى في التحول نحو جداول الجيوب الحديثة فأخذ طول ا ب واعتبره جيئاً للزاوية ا م ب ولكنه أبقي طول ا م كما هو $(= 60)$. وكانت الخطوة التالية بعد ذلك للبيروني فاتخذ ا م مساء للوحدة وبذلك جاءت جداول جيوبه مطابقة للجداول الحديثة بينما القيم عند البتاني هي القيم الحديثة مضروبة في ستين . وإذا بحثنا عما إذا كان البتاني هو أول من أدخل الجيوب في الرياضيات ، نجد شيئاً من الاختلاف بين المؤرخين . فيقول تليو إن لفظ الجيب بمعناه الرياضي مشتق من الاصطلاح الهندي (السسكرتي) جيف Jiva ، والعرب لما أخذوه عن الهند كتبوه جيت ثم زعموا أنه نفس اللفظ العربي المعروف فنطقوا جيئاً مع عدم العلاقة بين جيب الثياب وذلك الخط المساحي . وفي كتاب « القانون المسعودي » للبيروني نجد إشارة إلى استخدام الهند للجيوب في قوله « ا م الوتر بالهندية جيئاً ونصفه جيئارد ، ولكن الهند إذ لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً في اللفظ » .

نرى من ذلك أن الهند أول من استعملوا الجيوب ، ولكن (بول) يقول « من المشكوك فيه أن البتاني أخذ ذلك عن الهند » ، بينما يذكر صالح زكي في كتاب آثار باقية « ليس البتاني أول من أدخل الجيوب واستعملها — كما يدعى الأوروبيون — ومطالعة كتب البتاني تدل على تجدد أدخله الآخرون على المتقدمين ، والبتاني لا يدعى هذا التجدد لنفسه بل إنه يعني المتأخرين .. »^(٢) ولعله كان يعني بذلك الإشارة إلى الهند ، ولكن من المؤكد أن عمل البتاني كان أول خطوة عربية جريئة في هذا المضمار للتخلص من ربة الأوتار الإغريقية وتحسين كبير لجيوب الهند . فالقيم الموجودة في جداول الهند

(١) بعض علماء الهند أخذوا طول ا م = $2\frac{1}{2}$.

(٢) تراث العرب العلمي ص ٢٤٤ .

نقسمها على $2\frac{1}{2}$ لنحصل على قيم الجيوب الحديثة ، إذ لا تحتاج قيم البتاني إلا للقسمة على ٦٠ وذلك أمر سهل إذا أخذنا في الاعتبار النظام الستيني الذي كانت تكتب به الأعداد في ذلك الوقت^(١) .

ومن الأعمال الأخرى في الرياضة إكماله تعريف الظل وظل النمام (تحت اسم الظل المعكوس والظل المستوي) وحسب جداول لظل النمام بزيادة درجة قوسية واحدة في كل خطوة . وينسب إليه اكتشاف قانون جيب النمام في المثلث الكروي^(٢) ، كما بحث في بعض المسائل التي تناولها اليونان بالطرق الهندسية ، فحاول الوصول إلى حل جبري لها .

ومن بين المؤلفات الهامة للبتاني نجد^(٣) :

١ - كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أربع الفلك وهو يتناول البحث عن النقطة الموجودة على خط الإستواء السماوي والتي تشرق في نفس اللحظة مع نقطة معينة على دائرة البروج . وقد حسبت جداول خاصة (إعتماداً على بعض نظريات حساب المثلثات الكروية) تعطى المطلوب لأي نقطة على فلك البروج في أجزائه الأربعة : الصاعد الشمالي ويحتوي على الحمل والثور والجوزاء ، واخابط الشمالي ويحتوي

(١) كان النظام الستيني شائعاً قبل استخدام النظام العشري

صفر ١٥ ٢٦ ١٨ هو في الحقيقة صفر + $\frac{15}{60}$ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$

$\frac{18}{60}$ والضرب أو القسمة على ٦٠ أمر سهل من هذه الناحية الحسابية

إذ نحصل على ١٥ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$ في الحنة الأولى ، صفر +

$\frac{15}{60}$ + $\frac{26}{60}$ + $\frac{18}{60}$ في الحنة الثانية .

(٢) المثلث الكروي هو مثلث مرسوم على كرة بحيث تكون

أضلاعه هي أقواس من دوائر عظمى ، أما طول أضلاع فيعبر عنه بقيمة الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة .

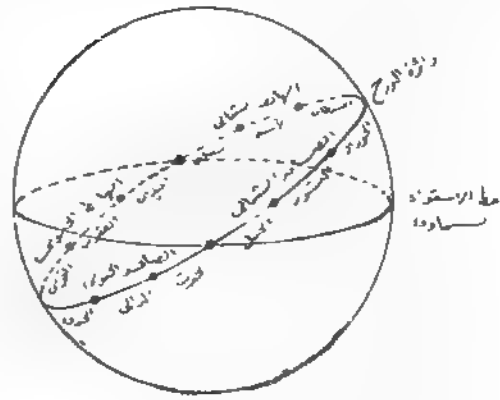
(٣) انظر : تراث العرب العلمي ص ٢٤٦ ، فهرست

لابن التميمي ص ٣٩٠ ، دائرة المعارف الإسلامية ، وفيث الأعيان

لابن خلكان مجلد ٢ ص ٨٠ .

الزيج الصابى.

على السرطان والأسماء والسنبلة والهابط الجنوبي ويحتوى على الميراث والعقرب والقوس وأخيراً الربع الصاعد الجنوبي ويشمل الجدى والدالى والحوث .



٢- «رسالة في مقدار الاتصالات» .

٣- «رسالة في تحقيق أقدار الاتصالات» .

وقد تناول في هاتين الرسالتين موضوع اتفاق كوكبين في خط الطول أو في خط العرض السماوى ، سواء أكانا على فلك البروج أو كان أحدهما أو كلاهما خارج هذه الدائرة .

٤- «شرح أربع مقالات لبطليموس» وتلك أربع مقالات وضعها بطليموس كذيل لكتابه «المسطى» تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية .

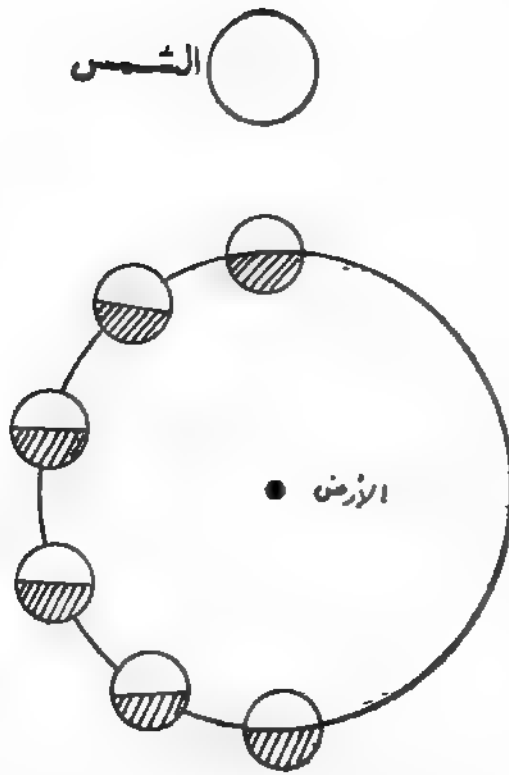
٥- «كتاب تعديل الكواكب» يبحث فيه الفرق بين حركات الكواكب في مساراتها بغرض أنها منتظمة وثابتة المقدار وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع إلى آخر في المدار .

أما أهم مؤلفاته جميعاً فهو «الزيج الصابى» الذى كان أول زيج يحتوى على معلومات صحيحة دقيقة ، وأرصاد كان لها أثر كبير في علم الفلك خلال العصور الوسطى عند العرب وأوائل عصر النهضة في أوروبا .

يشتمل «الزيج الصابى» على سبعة وخمسين باباً تناول أوتار الدائرة والقوانين الفلكية بطريقة يغلب عليها الإنجاز دون الدخول في تفاصيل إثباتها تاركاً للقارئ مهمة التأكد من صحة هذه القوانين من المراجع الأخرى، وإن كان قد ساق بعض الأمثلة على أرصاده ونتائجها بالإضافة إلى أرصاد الآخرين - وعلى الأخص بطليموس وإبرخس - عند التعرض للقوانين المتعلقة بالأرصاد .

وباستثناء الأبواب الثلاثة الأولى (المقدمة : طريقة العمليات الحسابية في النظام الستينى ، أوتار الدائرة) نجد أن الأبواب الأربعة عشر الأولى مخصصة للكثرة السماوية ودوائرها . وأهم هذه الأبواب هو الرابع ، الذى يبحث فيه مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار أى الميل الأعظم وكانت القيمة التى وصل إليها من أرصاده (٣٥° ٢٣') صحيحة في حدود دقيقة واحدة وقد جمع البيرونى في المقالة الرابعة من «القانون المسعودى» نتائج من سبقوه ، ومنها يتضح لنا أن البتاني هو أول من حصل على هذه القيمة لزاوية الميل الأعظم ثم اتفق معه في ذلك ثلاثة من العلماء جاءوا بعده وهم عبد الرحمن الصوفى (ولد عام ٢٩٠ هـ وتوفى ٣٧٦ هـ) وأبو الوفاء البوزجاني (ولد عام ٣٢٨ هـ وتوفى ٣٨٨ هـ) وأبو حامد الصاغاني (توفى عام ٣٨٠ هـ) ، بينما خالفهم باقي العلماء في نتائجهم . ولهذا السبب قام البيرونى برصدها عدة مرات وكانت النتيجة مؤيدة لقيمة البتاني .

وبلى ذلك ثلاثة أبواب في قياس الزمن برصد ارتفاع الشمس وبالعكس ، ثم تسعة أبواب تبحث في موضوع الكواكب الثابتة (النجوم) سواء لقياس الزمن باستخدامها أو معرفة أوضاعها بالنسبة للدوائر السماوية أما الباب السابع والعشرون فيجدر الإشارة إليه ، إذ يتناول طول السنة الشمسية عن طريق الرصد . وفي



درجات على مسار الأرض حول الشمس ، وهو يقطع هذا المدار في حوالى $27\frac{1}{3}$ يوم ومعنى ذلك أنه يقطع كل يوم حوالى ١٣ درجة ، وقد اختار العرب أيام الجاهلية ثمانى وعشرين مجموعة من النجوم قريبة من مسار القمر لتكون لهم دليلاً على موضعه خلال دورته ، وأطلقوا عليها اسم منازل^(١) بمعنى أن القمر يزل في كل منها يوماً بلبلة تقريباً . وفي أوائل القرن الثالث للهجرة وصلت بعض كتب الهند إلى المنجمين العرب ، فساروا على متوالها باعتبار منازل القمر سبعة وعشرين فقط واستمروا في إطلاق نفس الأسماء العربية عليها مع إلغاء منزلة الزياتى وإدماج نجومها في منزلة الإكليل . وهناك فرق ثان بين المنازل العربية القديمة وبين منازل الهند ،

(١) الشرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، الحقعة ، الهنعة ، المراع ، الشرة ، الطرف ، الجبهة ، الزهرة ، العرقة ، المواء ، السالك الأعزل ، القمر ، الزياتى ، الإكليل ، القلب ، الشولة ، النعام ، البلدة ، سعد النابح ، سعد بلح ، سعد السعود ، سعد الأخبية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، الرشاد .

ذلك يذكر البتاني أن العلماء اختلفوا في مقدار طول السنة ، فذكر بعضهم أن قلعاء أهل مصر وبابل وجلسوه ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٢ دقيقة ، ثم جاء إيرخس فأعيرها ٣٦٥ يوماً . ثم جاء بطليموس فأتخذ الفترة بينه وبين إيرخس (حوالى ثلاثمائة عام) أساساً لإيجاد قيمة دقيقة لطول السنة الشمسية بتعيين اللحظة التي تحل فيها الشمس عند نقطة معينة من المسار (ولتكن نقطة الاعتدال) ثم حساب الزمن بينها وبين اللحظة التي سحلت فيها عند نفس النقطة أيام إيرخس ، فيكون ذلك الزمن مساوياً لعدد كامل من السنين الشمسية ومنه ينتج طول السنة . وكلما ازدادت الفترة بين الرصدتين قل الخطأ الناتج عن الرصد لقسمته على عدد كبير من السنين ، وقد وجد بطليموس طول السنة ٣٦٥ يوماً ، ٥ ساعات ، ٤٧ دقيقة ، ٣٠ ثانية . واتبع البتاني نفس الطريقة بينه وبين بطليموس (حوالى سبعمائة وخمسين عاماً) فوجد القيمة ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٤ دقيقة ، ٢٦ ثانية بخطأ قدره ٢ دقيقة ، ٢٢ ثانية :

ثم بحث الاختلاف في حركة الشمس وعدم انتظام سرعتها بين يوم وآخر على مدار السنة في البابين التاليين ويعترف (بول) بأنه وفق في بحثه عن حركة الشمس توفيقاً عجيباً^(١) . وخصص الباب الثلاثين لحركات القمر والكسوف والخسوف وبعد الشمس والقمر عن الأرض ، واختتمه بشرح أسباب أوجه القمر مع شكل مبسط يوضح تماماً ما يرى إليه .

وخصص البتاني الباب الحادى والثلاثين للكواكب ومساراتها ، وبنى ذلك أربعة أبواب للتقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط : وفي الباب السادس والثلاثين نجد إشارة إلى منازل القمر ، وهنا ينبغي أن نقف برهة لنناقش طريقتيه في تقسيم هذه المنازل . فالمعروف أن مسار القمر يحل حوالى خمس

(١) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

فالعرب قاموا بتقسيمهم بناء على مشاهدة القمر ليلة بعد أخرى ولذا جاءت منازلهم غير متساوية ، أما الهند فبعد أن تطورت العلوم الهندسية والفلكية في بلادهم وعرفوا النواثر السماوية ومسار القمر فقد استخدموا منازل متساوية عددها سبع وعشرون . فلما بدأ العرب في تلقي علوم الهند تنازلوا عن إحدى منازلهم القديمة — كما ذكرنا — وأدجوها مع منزلة الإكليل . أما البتاني في زيجه فقد جمع بين رأى عرب الجاهلية وطريقة الهند ، فكان عمله تطويراً للمنازل العربية القديمة وليس محاكاة للهند دون ترو أو تفكير . فقد تبين أنه قسم مسار القمر الشهري إلى ثمان وعشرين منزلة كما فعل عرب الجاهلية ، ولكنه استخدم فيها الأصول الهندسية والفلكية بمراعاة التساوى بينها كبداً الهند^(١) .

وتشتمل الأبواب السبعة التالية على دراسات لمسار القمر ونقطتي تقاطعه مع مسار الأرض وميله عليه وروية الهلال والخسوف . وكان البتاني — بشهادة البيروني في المقالة الثامنة من القانون المسعودي — مدققاً في بحثه إمكان رؤية الهلال ، فأخذ في الاعتبار المسافة بين القمر والشمس لأن نور الهلال ينقص بزيادة هذه المسافة وعلى مقدار نور الهلال تتوقف ظروف الرؤية . أما الباب الرابع والأربعون فبحث فيه خسوف الشمس وأحواله واستخراج ذلك باستعمال الحسابات أو بالجدول . وبلى ذلك أربعة أبواب لكواكب المجموعة الشمسية المعروفة حينئذ ، مواضعها وحركاتها ومساراتها .

ومن أهم الأبواب في الزيج الصابئ ، نجد الباب الحادى والخمسين الذى يحتوى على أرصاد النجوم التى قام بها البتاني . وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا في تحديد السنة المنسوب إليها تلك الأرصاد ومواقع

(١) انظر نلينو — علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١١٨ .

النجوم المثبتة في جداوله^(١) ، فانهم أجمعوا على أنها أدق مواقع رصدت حتى أيام البتاني . ومن النتائج الكبرى التى أدت إليها أرصاده ، أنه وجد مواقع النجوم في الطول قد تغيرت عما كانت عليه أيام بطليموس بمقدار ٥٠-١١° ، ولما كانت الفترة بينهما حوالى ٧٨٠ سنة فإن التغير مجرى بمعدل قدره درجة واحدة كل ٦٦ كل سنة أى ٥٤ ١/٢ ثانية كل سنة في حين أثبتت الأرصاد الحديثة أن هناك تغيراً بمقدار ٥٠.٢ ثانية كل سنة ١١ أما البابان الأخيران من الزيج فقد خصصهما لوصف الآلات الفلكية وطريقة صنعها . وقد ناقش في الباب الأخير منها أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك في أرصادهم وقسمها إلى نوعين : شخصية وآلية . فالخطأ الشخصى ، ما يقع من العالم سواء دون قصد أو عن قلة دراية بينما الخطأ الآلى مرجعه إلى خلل في آلة الرصد نفسها أو في طريقة تقسيات مقياسها . وخرج من المناقشة بتحديد طرق التغلب على هذه الأخطاء وتقليل أثرها في النتائج الفلكية الرئيسية . فأولاً لا يجب الاعتماد على نتائج عالم واحد ، فإذا ما كان المطلوب يعتمد على رصدتين عالمن بينهما فترة من الزمن فيحسن أن تكون تلك الفترة أطول ما يمكن حتى إذا ما أخطأ أحدهما كانت قسمة الخطأ على عدد السنين أقل ما يمكن وبالنسبة للآلات نفسها ، نادى بتطويرها وزيادة وقتها وعدم الركون إلى آلة واحدة في جميع الأرصاد . وهو يقول في هذا الشأن :

«أما ما كان الوقوف عليه بالقياسات والأرصاد والحن والاعتبارات ، فقد يمكن أن يستدرك فيه الزيادة والنقصان . فإما كان منه من قبل الوقوف على حقيقة الشيء بعينها والتقصير عن ذلك ، فانه إذا قسم على الزمان الطويل قل ذلك الذى يعرض فيه وإن كان

(١) يقول قدرى طوقان بان البتاني أثبت النجوم لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١-١٢ م) بينما يذكر سارتون بأن ذلك كان عام ٢٩٧ هـ (٨٨٠-٨١ م) وليس عام ٢٩٩ هـ .

محسوساً ، وما قسم على زمان قصير كثر وإن كان قليلاً . وأما ما وقع الخطأ فيه من قبل الآلة في قسمتها ونصبها وتقويمها ، فانه إن امتحن بتلك الآلة بعينها وهي على الحالة الأولى كان الخطأ واحداً في الوقتين ، وإن كان الخطأ من قبل القسمة فقط قد يمكن أن يصحح نصبها وتقويمها إن يغير ويبقى الخطأ بحاله من قبل القسمة . فإذا رصد غيرها ظهر الاختلاف » .

ويحتوى الكتاب - فيما عدا ذلك - على جداول لتاريخ الملوك والخلفاء ، وجداول لأطوال وعروض البلدان تحتوي على ٩٤ بلداً مأخوذة عن كتاب « صورة الأرض » للخوارزمي^(١) . ومن الجداول الأخرى تلك المحتوية على أسماء النجوم ومواضعها في السماء ومقدار لمعانها ، ثم جمع النجوم اللامعة الشهيرة في جداول منفصلة .

وللزيج الصائى - كما ذكرنا - أثر كبير في تقدم علم الفلك والرياضيات ، سواء خلال فترة النهضة العربية أو عند بداية النهضة الأوروبية . فقد اعتمد عليه كثير من علماء العرب في حساباتهم ، كما قام بعضهم باقتباس بعض محتوياته أو تفسيرها . فنجد مثلاً بين مؤلفات البيروني « كتاب جلاء الأذهان في زيغ البتاني » ، بينما يشير في كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » إلى أن أباً محمود حامد بن الخضر الخجندى المتوفى عام ٣٩٠ هـ (١٠٠٠ م) كان يعتمد على زيغ البتاني في حساباته^(٢) وفي موضع آخر من نفس الكتاب^(٣) يذكر البيروني أن حسابات أهل خراسان كانت من زيغ البتاني الموضوع على الرقة . أما أبو القاسم مسلمة بن أحمد الجريطى عالم الأندلس المتوفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) فقد أخذ جزءاً من زيغ البتاني وهو الخاص بحركات الكواكب

وتعديلها ثم وضع كتاباً اختصر فيه هذه التعديلات ، بينما نجد أن أباً الحسن على بن عمر المراكشى من علماء المغرب في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد قد ألف مرجعاً من أهم المراجع في علم الفلك « كتاب جامع المبادئ والغايات في علم الميقات » اعتمد في بعض نواحيه على مؤلف البتاني .

وقد ترجم الزيغ الصائى إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد ، وقام بترجمته عالمان هما روبرت تشستر (فقدت هذه الترجمة) وبلاتو تيفوك^(١) ، وقد طبعت ترجمة هذا الأخير في نورمبرج عام ١٥٣٧ م . وبعد حوالي قرن ، أمر الفونسو العاشر صاحب قشتالة بترجمة هذا الزيغ من العربية إلى الإسبانية ، ولهذا الترجمة مخطوط غير كامل في باريس^(٢) .

وقد وجد (رجيو مونتانيوس) نسخة من ترجمة هذا الكتاب في مكتبة الفاتيكان وقابلها على نسخة عربية فأصلح ما فيها من أغلاط ، ثم طبعت الترجمة في بولندا عام ١٦٤٥ - ٤٦ م مع تعليقات على بعض النواحي العلمية . ويقال إن (هاليه) رأى أن الطبعة الثانية لا تحتاج إلى تنقيح أو تصحيح ، إلا أنه لم يتمكن من العثور على النسخة العربية الأصلية ، وقد تكون في مكتبة الفاتيكان نسخة عربية من هذا الزيغ^(٣) .

وقد نشر كارلو نلينو طبعة للأصل العربى منقولاً عن النسخة المحفوظة بمكتبة بلدة الإسكوريال من بلاد الأندلس في ثلاثة مجلدات بروما ١٨٩٩ - ١٩٠٧ م ، مصحوبة بترجمة لاتينية وتعليق على بعض الموضوعات ، وهو المطبوع الذى اعتمد عليه كاتب هذا المقال في دراسة زيغ البتاني .

Introduction to the History of Science, (١)
G. Sarton, Vol I, p. 603.

History of Mathematics, Smith, Vol. I, p. 201

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة « البتاني سارتون » المدخل إلى تاريخ العلم مجلد ١ ص ٦٠٣ .

(٣) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

(١) محمد بن موسى الخوارزمى المتوفى بعد عام ٢٣٢ هـ .
(٢) طبعة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية - تحقيق

الدكتور ب . بولجاكوف ومراجعة كاتب المقال . ص ١٠٣ .

(٣) ص ٢٩١ .

وقد بنى البتاني زيجاً على الأرصاد التي أجراها بنفسه في بلدتي الرقة بالعراق وأنطاكية بسوريا ، وعلى كتاب (الزيج الممتحن) لأحمد بن عبد الله حبشي الحاسب من فلكيي المأمون ، وعلى ترجمة كتاب (المحسطي) لبطليموس من السريانية (وليس من اليونانية) إلى العربية^(١).

ولا شك أن خير ما نختم به هذا المقال ، فقرتان نقبسهما من الزيج الصابئي ، تعطيان فكرة عامة عما في هذا العمل الجليل إلى جانب رأى البتاني نفسه في الشروط الواجب توافرها في علماء الفلك ، وضرورة تجديد البحث والمثابرة على الأرصاد وتدقيقها . فنجدته يقول في أحد المواضع^(٢) :

« وأن الذي يكون فيها من تقصير الإنسان في طبيعته عن بلوغ حقائق الأشياء في الأفعال كما يبلغها في القوة ، يكون يسيراً غير محسوس عند الإجهاد والتحرز ولا سيما في المدد الطوال . وقد يعين الطبع ، وتساعد الهمة ، وصدق النظر ، وإعمال الفكر ، والصبر على الأشياء وإن عسر إدراكها . وقد يعوق عن كثير من ذلك ، قلة الصبر ، ومحبة الفخر ، والحظوة عند ملوك الناس بادراك ما لا يمكن إدراكه على الحقيقة في سرعة ، أو إدراك ما ليس في طبيعته أن يدركه أحد . وفي صدر الكتاب يقول :

« إن من أشرف العلوم منزلة ، وأمنها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدّها تحديداً للفكر والنظر وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسننه ، علم صناعة النجوم لما في ذلك من جسم الخط وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصاتها ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب في

استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها ، إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ، ومعرفة كنهه عظمة الخالق وسعة حكمته ، وجليل قدرته ولطيف صنعه ::::: وإلى لما أطلت النظر في هذا العلم ، ووقفت مع اختلاف الكتب الموضوعية لحركات النجوم ، وما تنبأ على بعض واضعها من الخلل في ما أوصلوه فيها من الأعمال ، وما ابتكروه عليها . وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة ، وما وجد في ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب ، وما تغير بتغيره من أصناف الحساب ، وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول ، واتصالات النيرين التي يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها ، أجريت في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب (بطليموس) في الكتاب المعروف (بالمحسطي) ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية ، مقتفياً أثره متبعاً ما رسمه ، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه ، كالبرهان الهندسي العددي ، الذي لا تدفع صحته ولا يشك في حقيقته ::::: وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه في أرصاده على طول الزمان ، كما استدرك هو على (إبرخس) وغيره من نظرائه ::::: ووضعت في ذلك كتاباً أوضحت فيه ما استعجم ، وفتحت ما استغلق ، وبيّنت ما أشكل من أصول هذا العلم ، وشذ من فروعه ، وسهلت به سبيل الهداية لمن يأثر به ويعمل عليه في صناعة النجوم ، وصححت فيه حركات الكواكب ومواضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال ، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه ، وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذي بحسب فيه بمدينة الرقة ، وبها كان الرصد والامتحان على تخليق ذلك كله إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق :

(١) علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٥ .

(٢) ترجمة كازلونيديو للزيج الصابئي المنشور بروما عام

١٨٩٩ م - المجلد الثالث ص ٢٠٩ .

الفهرست لابن السديم

بسم

الاستاذ ابراهيم الاسباري

تقديم

كان العصر العباسي الثالث الذي بدأ بابتداء الدولة
البويهية سنة ٣٣٤ هـ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة
٤٤٧ هـ هو العصر الذهبي بحق للعلوم الإسلامية ، إذ
عنده كان النضج للعلم ، وفيه آتى العلماء في مختلف الميادين
ثماراً شتى من التواليف .

وكان للدويلات التي أظلمها هذا العصر إلى جانب
بغداد أثر في هذه النهضة العلمية ، وما تمخضت عنه من
تواليف كثيرة .

فكان المروانيون بالأندلس - وكان على رأسهم
ابن هذا العصر عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ)
ثم ابنه الحكم (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) يضرب المثل بحبهم
للعلم والعلماء . وحسبك أن تذكر أن الحكم حين أنشأ في
قرطبة مكتبة جمع لها الكتب من أنحاء العالم ، ولقد بلغ
ما حوته تلك المكتبة نحواً من أربعائة ألف مجلد
(٤٠٠,٠٠٠) وكان لكل موضوع فهرس : وكانت
فهارس اللواوين وحدها أربعة وأربعين (٤٤) فهرساً
يضم كل فهرس عشرين ورقة .

وكان من ملوك الطوائف الذين خلفوا المروانيين
من أحب العلم وشجع العلماء ، نذكر لك منهم إسماعيل
ابن ذى النون الذي كانت وفاته سنة ٤٣٥ هـ .

وكان الفاطميون في مصر ، وكان منهم رجلان لما
أثرهما في إنعاش الحياة العلمية ، هما العزيز بالله (٣٦٥ -
٣٨٦ هـ) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١ هـ) . فقد
كانت للعزيز بالله مكتبة بها مئات الألوف من المجلدات
في مختلف الموضوعات ، كما كانت للحاكم مكتبة ، هي
« دار الحكمة » التي كانت أشبه بقاعة للمحاضرات
والمناظرات ، والتي يسر فيها الحاكم الأمر للقارئ
والناصحين .

وأظل سلطان البويهيين العراق وفارس وخراسان ،
وكان فيهم حب للعلم وآله ، فكانوا لا يستوزرون ولا
يستكتبون إلا من كانت له نباهة في علم أو أدب . فكان
من وزرائهم ابن العميد ، والصاحب بن عباد ، والمهلبى ،
وسابور بن أرحشير . ولقد أنشأ هذا الوزير في كرخ
بغداد خزانة كتب . يقولون : إنه لم يكن في الدنيا
أحسن كتب منها ، إذ كانت كلها بخطوط الأئمة ، ومن
أصولهم المحررة .

وفي تركستان كانت الدولة السامانية ، وفي أيامهم ازدهرت بخارى فكانت محط رحال العلماء والأدباء . وكان من ملوكهم منصور بن نوح (٨٣٥٠ - ٨٣٦٦) الذي استوزر البلعمرى العالم الفارسي ، وهو الذي ترجم له تاريخ الطبري إلى اللغة الفارسية ، ومن بعد منصور كان ابنه نوح بن منصور (٨٣٦٦ - ٨٣٨٧) وهو الذي رغب في استدعاء صاحب بن عباد وزير البويهيين سراً ليتخذ وزيراً . ويذكرون أن صاحب بن عباد كتب إليه يعتذر بأنه محتاج إلى أربعمائة جمل لتقلي كتبه . ولقد كان لنوح هذا مكتبة كبيرة ذكرها ابن سينا في حديثه عن نشأته ، وأنه أفاد الكثير مما كانت تضم من كتب نادرة .

وفي طبرستان كانت الدولة الزيارية . والمؤرخون يذكرون من ملوكها قابوس بن وشمكير (٨٣٦٦ - ٨٤٠٣) وكان من أبلغ كتاب العربية . ويذكرون له رسالة ألفها في الاسطرلاب .

وفي أفغانستان والحند كانت الدولة الغزنوية ، وكان من أعرف ملوكها محمود الغزنوي . وكان محمود هذا لا يسمع عن عالم أو شاعر إلا استقدمه ، ويذكر المؤرخون أنه حين علم أن في مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم جماعة من رجال العلم والفلسفة ، منهم ابن سينا والبيروني وأبو سهل المسيحي وأبو الحسن الخمار وأبو نصر العراق ، كتب إلى مأمون أمير خوارزم كتاباً يقول له فيه : علمت أن في مجلسك جماعة من العلماء المبرزين مثل فلان وفلان فأرسلهم إلى نستفيد من علمهم .

وحين عرض أمير خوارزم الكتاب على من حضرته من العلماء قبل بعضهم وامتنع بعضهم ، وكان ممن قبل البيروني والفلكي المؤرخ والعراق الرياضي ، والخمار الطبيب .

وفي حلب والموصل كانت دولة الحمدانيين . أشهر منهم سيف الدولة أبو الحسن على صاحب حلب

(٨٣٣٣ - ٨٣٥٦) ممدوح المتنبي . ويقال : إنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء مثل ما اجتمع ببابه من فحول الشعراء .

وفقدت بغداد مكناتها الأولى في ظل هذه الدويلات ، وأخذ العلماء يخرجون عنها إلى تلك الدويلات ، وانتشروا في تلك الرقعة الفسيحة من أقصى تركستان شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً . وأخذ العلماء ينتسبون إلى مواطنهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أصولهم . وأصبحنا نرى من بينهم البخاري والنيسابوري والرازي والمصري والأندلسي ، بعد أن كنا نعرفهم باسم الحميري والمازني والقرشي .

وهذه الرغبة من السلاطين والملوك في العلم والإثارة لأهله جمعت العلماء على التحصيل وجعلتهم يعتزون بالانتماء إليه ، ورأينا منهم بيوتات بأسرها عرفت بانتسابها إلى العلم وشهرت بذلك ، منهم آل ميكال في خراسان ، وكان منهم أبو الفضل الميكالي وأبو محمد الميكالي . ثم آل المأمون - وهم من نسل الخليفة المأمون - وآل الواثق - من نسل الخليفة الواثق - في بخارى .

ولقد كتب للتأليف أن يروج بما كان يبذله الملوك والسلاطين من جوائز سنوية ، وأقبل هؤلاء العلماء على التأليف ، يذكى فيهم رغبته في العلم الطمع في الجاه والأمل في الجائزة . ورأينا منهم من يقصد البويهيين ليحظى بما عندهم على مؤلف ، ثم إذا هو طامع فيما عند غيرهم فيقصد قصد السامانيين ثم قصد الغزنويين ، كما فعل أبو منصور الثعالبي (٨٤٢٩) فالمؤرخون يذكرون أنه ألف كتابه « لطائف المعارف » للصاحب ابن عباد وزير البويهيين ، و « التمثيل والمحاضرة » لقابوس بن وشمكير ، ملك الدولة الزيارية بطبرستان . و « فقه اللغة » لأنني الفضل الميكالي في خراسان . و « اللطائف والظرائف » للمأمون صاحب خوارزم .

وهذه الكثرة في التأليف ، التي كانت طابع هذا العصر ، تبعها كثرة في المكتبات . ولقد حدثتكم عما

كان منها بمصر والعراق والأندلس ، وعما كانت تضمه من المجلدات التي تعد بالمئات .

وكانت ثمة ظاهرة جديدة نشأت مع هذا التوزع في التأليف والاختلاف في اتجاهاته ، فرأينا بعض العلماء ينزعون إلى حصر تلك العلوم وثبوتها والتعريف بكل علم منها .

وكان على رأس هؤلاء الفارابي محمد بن طرخان (٣٣٩هـ) . فقد ألف كتابه «إحصاء العلوم» الذي تناول فيه علوم عصره ووثبها وعرف بها .

وفي إثر الفارابي جاء الخوارزمي محمد بن أحمد (٣٨٧هـ) . ووضع كتابه «مفاتيح العلوم» ، وكان في عمله هذا قريباً من عمل الفارابي .

غير أن هذين العالمين وقفا في كتابتهما عند هذا الإحصاء، يريدان أن يبيننا منهج كل علم وطبيعته وحدوده ليفرقا بين علم وعلم وعالم وعالم ، وهما فيما كتبنا لم يعرضا لعالم بتعريف ولا لكتاب بتبيين .

وهذه النظرة جرت إلى نظرة أخرى تكاد تكون متصلة بها أو ذيلها ، إذ كان لا بد من تأليف يذكر في ضوء هذا التقسيم أسماء العلماء موزعين على ميادينهم اللاحقة ثم أسماء كتبهم مع تعريف بهذه الكتب .

وكان هذا العبء الثاني أثقل من العبء الأول وأضخم منه ، فالأمر مع الأول يكفيه علم ، وهو مع الثاني يتطلب إلى جانب العلم استقصاء واسعاً ونظراً كثيراً ورجوعاً إلى الكتب إن وجدت ، ثم رجوعاً إلى فهراس المكتبات أو ما يشبه الفهارس ، وهذا الجهد لم يكن بالقليل في عصر لم تكن وسائل التمكن من هذا كله هيئمة ولا ميسورة .

ولقد كانت ثمة فهراس لبعض تلك المكتبات التي انتشرت في عواصم تلك الدويلات ولكن ما أبعد ما كان بينها ، ثم ما نظنها جمعت ما في أيدي الناس كله . هذه المهمة الشاقة مهمة وضع فهرس يضم العلوم علماً علماً ، ويضم مع كل علم علماءه مع التعريف بهم ،

ويضم مع كل عالم كتبه مع التعريف به . الكتب ، كانت مهمة ابن النديم الذي ساعدنا عن كتابه الفهرست .

ابن النديم

والغريب أن هذا الرجل الذي عني بالكثيرين ممن فاتوه أو عاصروه لم يعن به غير قليلين ممن عاصروه أو لحقوه ، ثم إن هؤلاء القليلين لم يذكروا عنه إلا القليل ، فلقد ترجم له ياقوت الحموي (٦٢٦هـ) في كتابه «معجم الأدباء»^(١) ترجمة قصيرة في أسطر قليلة فسماه : محمد بن إسحاق النديم ، وكناه أبا الفرج . وكنى أباه أبا يعقوب . وترجم له الصفدي خليل بن أبيك (٧٦٤هـ) في كتابه «الوافي بالوفيات»^(٢) ترجمة قصيرة في أسطر ثلاثة فسماه محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم . وكناه الاخباري أبا الفرج أيضاً . وترجم له ابن حجر أحمد بن علي (٨٥٢هـ) في كتابه «لسان الميزان»^(٣) ترجمة تزيد قليلاً عما ساقه ياقوت والصفدي وسماه محمد ابن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق . ثم استورد ابن حجر يقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في تاريخ الإسلام قيمن لم يعرف له وحده . أي مع غيره — فقال : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج .

ومن بعد هؤلاء جميعاً ذكره مؤلف متأخر ، وهو حاجي خليفه ، في كتابه «كشف الظنون»^(٤) فسماه أبا الفرج محمد بن إسحاق الوراق ، المعروف بابن أبي يعقوب النديم البغدادي .

ويقول ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء» وهو ينقل عن ابن إسحاق : قال محمد بن إسحاق النديم البغدادي في كتابه الفهرست .

(١) معجم الأدباء (١٨ : ١٧) طبعة مصر .

(٢) الوافي بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٣) لسان الميزان (٥ : ٧٢ - ٧٣) .

(٤) كشف الظنون (٢ : ١٣٠٣ - ١٣٠٤) .

ونجد اسم رجلنا هذا يذكر في كتابه «الفهرست» مع مستهل الجزء السابع على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بأبي الفرج بن أبي يعقوب الوراق. ثم يذكر مع مستهل الجزء الثامن^(١) على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم : المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء التاسع^(٢) على هذا النحو : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ، المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق . ويذكر مع مستهل الجزء العاشر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم - المعروف بإسحاق بن أبي يعقوب الوراق .

وفي المقالة العاشرة من هذا الجزء العاشر يذكر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم المعروف بابن أبي يعقوب الوراق^(٣) .

فع المرة الأولى كنى بأبي الفرج ، ولم تكرر هذه الكنية مع سائر المرات التي ذكر فيها اسمه .

ونجد اسمه في الموضع الثالث - أعني مع مستهل الجزء التاسع - يذكر له جلد اسمه كاسمه محمد ، ثم جد أعلى اسمه كاسم أبيه وهو إسحاق . وهذا السياق من النسب هو الذي ذكره الصفدي في الوافي وابن حجر في لسان الميزان .

ثم نجد هذه المواضع كلها من الفهرست تجمع على أن أباه إسحاق يكنى أبا يعقوب ، كما تكاد تصرح بأن الوراق كانت صناعة أبيه أبي يعقوب إسحاق لصناعته . وليس بعيد أن يكون محمد قد ورثها عن أبيه وهو الذي نقف عنده كما وقف عنده ياقوت فلقد قال : ولا أبعد أن يكون وراقاً - وهو يعني محمد بن إسحاق - يبيع الكتب . وينضاف إلى هذا النص الأخير الذي جاء مع

مطلع المقالة العاشرة وهو المعروف «بابن أبي يعقوب الوراق» ، إذ هو يحتمل أن تكون الوراق صناعته ، كما يحتمل أن تكون صناعة أبيه .

ونجد نص ابن حجر مطلقاً لا يؤكد واحدة من الالفتين فهو يقول : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق .

أما عن تلقيبه بالنديم فيكاد يكون هذا خلاصاً له لا نصيب لأبيه فيه ، والنصوص التي وردت في كتاب الفهرست لا تملئ غيره .

ولكننا نجد نص الذهبي الذي نقله ابن حجر عنه يردنا إلى الشك ، وذلك حين يقول : محمد بن إسحاق ابن النديم . ونص الذهبي كما نرى - إن صح - يبعد هذا اللقب عن رجلنا محمد ويحلعه على أبيه - إن كانت عبارة «ابن النديم» على البديل من عبارة «ابن إسحاق» - أو على الجلد الأول لرجلنا وهو محمد ، إن صرفت العبارة على غير البديل .

ونحن على هذا لا نعرف لم لقب مؤلفاً بالنديم ؟ فلقد سكنت المراجع عن هذه . وأعل عبارة الذهبي التي نقلها ابن حجر - وهي : الإخباري الأديب - وعبارة الصفدي - وهي : الإخباري - تلقيان بصيصاً من الضوء على هذا اللقب ، فلقد كان إخبارياً أديباً فما أولاه أن يكون نديماً ينادم الناس بأخباره .

وللرجل شيوخ كثيرون سمع منهم ونقل عنهم ، هذا غير كثرة ممن سبقوه ولم يلحقهم نقل من كتبهم التي وقعت له .

فهو يذكر أنه سمع من أبي الخير الحسن بن سوار بن الخمار ، وأبي الفرج الأصفهاني ، وأبي سعيد ، وأبي أحمد ، وأبي الحسن محمد بن يوسف الناقط ، وأبي إسحاق السيرافي ، وإسماعيل الصغار ، ويونس القس .

(١) الفهرست (ص ٢٢٢) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٢٤١) مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٩٧) طبعة مصر .

كما يذكر آخرين نقل من مخطوطهم ومن كتبهم
مثل ابن أبي سعيد وهب بن إبراهيم : وأبي الحسن بن
الكوفي : وأبي سهل نوبخت : وأحمد بن الطيب .
كما يذكر كتباً نقل منها لم تنكشف له أسماؤها ولا
عرف أصحابها فيقول : وهو يتحدث عن الحرمين :
قرأت في كتاب وقع إلى يحنوي على قطعة من أخبار
الأرض وعجائب ما عليها ، ويقول في موضع آخر عند
ذكر أسماء كتب الشرائع المنزلة : قرأت في كتاب
وقع إلى قديم النسبة يشبه أن يكون من خزانة المأمون .
وإذا كان قد قدر لنا أن نعرف شيوخ محمد بن
إسحاق ، يدلنا عليهم كتابه الفهرست : فما قدر لنا كتاب
يذكر لنا تلامذته ، ويكاد ابن النجار يقطع علينا
الطريق إلى الاستقصاء ، وذلك بعبارته التي نقلها عنه
ابن حجر والتي قد تكون من ترجمة لابن النجار لابن
إسحاق في كتابه « ذيل تاريخ بغداد » الذي لم يبق لنا منه
إلا القليل . وقد كنا نأمل أن نجد في اختصار الدمياطي
لهذا الذيل شيئاً عن ابن إسحاق ، فلم نجد ، وعبرة ابن
النجار التي أردناها ، والتي نقلها ابن حجر هي : قال
ابن النجار : لا أعلم لأحد عنه رواية ، وهو يعني ابن
إسحاق .

ويكاد يكون اتهام الرجل بالتشيع ثم بالاعتزال ثم
بالرافضية هو العلة في إغفال ذكر الآخزين عنه .
وما نظن رجلاً يصفه بإقوت بأنه إخباري أديب يفقد
أن يكون له آخذون عنه .

ويكاد يكون ابن حجر أشد الناس تحاملاً على ابن
إسحاق . فإقوت حين يذكر ابن إسحاق يقول : كتاب
الفهرست الذي جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على
إطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ثم
لا يعرض من قرب أو من بعد لتشيعه أو اعتزاله أو
رافضيته .

وابن النجار لا يزيد على عبارته التي سقتها لك وهي
قوله : لا أعلم لأحد رواية عنه . والذهبي في عبارته التي

نقلها عنه ابن حجر يقول : محمد بن إسحاق بن النديم
أبو الفرج الإخباري الأديب الشيعي المعتزلي . ولا يزيد
عليها من عنده شيئاً . غير أنا نجد ابن حجر ينال من
ابن إسحاق مرتين ، يقول في الأولى : وهو غير موثوق
به : ومصنفه المذكور - يعني الفهرست - ينادي على من
صنعه بالاعتزال والزيف ، تسأل الله السلامة . ويقول في
الثانية : ولما طاعت كتابه - وهو يعني الفهرست - ظهر
لي أنه رافضي معتزلي : فإنه يسمى أهل السنة الحشوية
ويسمى الأشاعرة المجبرة ، ويسمى كل من لم يكن
شيعياً عامياً . وذكر في ترجمة الشافعي شيئاً مختلطاً ظاهر
الافتراء : ومما في كتابه من الافتراء ومن عجائبه أنه وثق
عبد المنعم بن إدريس والواقدي وإسحاق بن بشير وغيرهم
من الكذابين ، وتكلم في محمد بن إسحاق وأبي إسحاق الفزاري
وغيرهما من الثقات .

وما نظن أن اعتزال الرجل وتشيعه - أعني تشيعه
لعل - يطعن في عقيدته ، ما دام لم يثبت أن كان من
غلاتها . ورافضيته التي نسبها إليها ابن حجر ، ليست
هي الأخرى من الخطر بمكان يرد بها على الرجل
كل ما يقول ، فنحن نعلم أن الرافضة قسم من أقسام
الشيعية . وسموا الرافضة لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي
ابن الحسين ، وهو الذي سماهم الرافضة لذلك . ولا
نعني أنهم وقفوا عند هذه فحسب ، فهم لم رأهم في
مسائل أخرى شائكة ، مثل عذاب أطفال المشركين
ولجائزتهم المتعة .

وهذا الخلط الذي يتهم به ابن حجر رجلنا ابن
إسحاق ، وأنه يسمى أهل السنة بالحشوية - الحشوية من
الفرق الإسلامية الست ، وسموا حشوية لأنهم يحشون
الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون بالجبر
والنشيه - وأنه كذلك يسمى الأشاعرة بالمجبرة - والمجبرة
أو الجبرية صنف من المرجئة قالوا بالإرجاء بالإيمان
وبالإرجاء في الأعمال - فلنا لم نجد لابن إسحاق في كتابه

الفهرست هذا الذى يرميه به ابن حجر . فابن إسحاق كما عودنا فى كتابه لا يدخل فى تفصيل إلا فى القليل النادر ، وهم إيراد عن سماع أو مشافهة أو مكتابة أو النقل من كتاب ، حين يذكر أسماء المؤلفين من هذه الفرق الإسلامية ويذكر كتبهم ، بل نراه يأخذ بالأحوط عند نقله شيئاً يرى فيه اسرافاً أو غلوّاً. فنراه يقول مثلاً عند الكلام على مذهب الإسماعيلية : قال أبو عبد الله ابن رزام فى كتابه الذى رد فيه على الإسماعيلية - وهم فرقة من الإمامية المخالفة للزيدية والكيسانية ، ساقوا الإمامة إلى جعفر ورعّموا أن الإمام بعده إسماعيل - : وكشف مذاهبهم ما قد أوردته بلفظ أبى عبد الله ، وأنا أبرأ من العهدة فى الصدق عنه والكذب فيه^(١).

ويقول فى موضع آخر عند الكلام على أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها : قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها ، وأكثر الحشوية والعوام يصلقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابه هذا، وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب^(٢). وأما عما يختص بالشافعى وما ذكره ابن النديم من افتراء عليه ، كما يقول ابن حجر ، فابن إسحاق يقول وهو يترجم للشافعى : قرأت بخط أبى القاسم الحجازى فى كتاب الأنبار الداخلة فى التاريخ^(٣) ، ثم يسوق ما يسوق نقلاً عن أبى القاسم .

وابن حجر يذكر من عجائب ابن إسحاق أنه وثق عبد المنعم بن إدريس ، ونحن لا نجد عن عبد المنعم بن إدريس غير كلمات معدودات تقع فى نحو سطرين يقول فيها ابن إسحاق : عبد المنعم بن إدريس بن سنان بن ابنة وهب بن منبه . مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وبلغ

فوق المائة السنة وعمره : وله من الكتب كتاب المبتدأ^(١) . وأنت ترى أنه ليس ثمة توثيق أو غير توثيق ، وتوثيق ابن إسحاق للواقدي ، وهو مما يعيبه ابن حجر عليه ، فكل ما قاله عنه ابن إسحاق : « وكان يتشيع حسن المذهب يزعم التقية^(٢) » . والغريب أن ابن حجر حين ترجم للواقدي فى كتابه « تهذيب التهذيب »^(٣) نقل نقولاً تشهد للواقدي ونزكته ، منها ما نقله عن إبراهيم الحربي ، وهو : « كان الواقدي أعلم الناس بأمر الإسلام » ومنها ما نقله عن مصعب الزبيري ، وهو : ما رأيت مثله قط . وكذلك ما نقله عن أبى عبيد وهو : « الواقدي ثقة » . وماتجب أن ننقل ما نقله ابن حجر من نقول أخرى تؤذى الواقدي ، فما أردنا غير أن نقول : إن الواقدي مختلف فى أمره اجترأ ابن إسحاق بما للواقدي وأورد ابن حجر ما له وما عليه ، وفرق بين الرجلين - أعنى ابن إسحاق وابن حجر - فى كتابيهما ، فابن إسحاق لا يعنى فى كتابه بالتفصيل حول الرجل ، وإنما يعنى بكتبه . وابن حجر يعالج الرجال معالجة رجل الحديث يضعف ويوثق ، وليس على ابن إسحاق من ضيق فيما اجترأ به ، وما نظن ابن حجر علك من هذه حجة على ابن إسحاق .

والذى تجنى فيه ابن حجر على ابن إسحاق فى هؤلاء تجنى فيه أيضاً عليه فى إسحاق بن بشر ، وكأنه لم يرقه أن يتكلم عنه ابن إسحاق بقليل أو كثير ، لأنه يراه من الكذابين . ولو أن ابن إسحاق أغفل ذكر ابن بشر لم يكن قد وفى عمله فى كتابه ، فإسحاق بن بشر مؤلف وله من الكتب : كتاب المبتدأ ، وكتاب الردة ، وكتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم ، وابن إسحاق لم يورد لابن بشر غير هذا^(٤).

(١) المهرست (ص ١٢٨) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ١٤٤) طبعة مصر .

(٣) تهذيب التهذيب (٩ : ٣٦٣ - ٣٦٨) .

(٤) المهرست (ص ١٣٧) طبعة مصر .

(١) الفهرست (ص ٢٦٤) طبعة مصر .

(٢) المهرست (ص ٣٢) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٩٤) طبعة مصر .

وتجنى عليه أيضاً في محمد بن إسحاق بن يسار^(١).
وأي إسحاق الفزاري ، وإبراهيم بن محمد الفزاري^(٢) ،
وإدعى عليه أنه تكلم فيهم .

والذي أورده لنا رجلنا في محمد بن إسحاق بن
يسار وأي إسحاق الفزاري وإبراهيم بن محمد
أورد مثله أو قريباً منه ابن حجر في كتابه التهذيب .
والفرق بين رجلنا وابن حجر - كما قلت لك - أن
ابن النديم لا يخل في تفصيل عن الرجال ويكفيه عنهم
الرأي الذي يوجهه ، لأنه معنى بكتبهم أكثر منه
بأشخاصهم ، وابن حجر يعني بأشخاص الرجال لأنه
محدث ، يورد ما لهم وما عليهم .

وقلة المكتوب عن ابن النديم جعلت المتصلين بكتابه
الفهرست يفتشون بين ثنايا هذا الكتاب عليهم يجدون
شيئاً يلنى ضوءاً على حياته .

ولقد وقع «فلوجل» - وهو الذي عني بطبع
الفهرست طبعته الأولى في «ليزج سنة ١٨٧٢ م» - على
حديث لابن النديم يتحدث فيه عن راهب نجراني جاء
من الصين سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ويقول : فلقبته
بدار الروم وراء البيعة^(٣) .

وحين وقع «فلوجل» على هذه ظن أن ابن النديم
كانت له رحلة ، وأن هذه الرحلة كانت إلى القسطنطينية
التي قال : إنها دار الروم ، وأن البيعة التي ذكرها ابن
النديم هي الكنيسة التي أصبحت بعد مسجد أيا صوفيا .
ولقد تعرض لما ذهب إليه فلوجل غير واحد من
المستشرقين ، ونفوا أن يكون ابن النديم رحل إلى
القسطنطينية ، وذهبوا إلى أن دار الروم محلة كانت
يقعد سكانها الروم ، وسياق الحديث الذي ساقه ابن
النديم مع هذا اللقاء يؤيدهم فيما ذهبوا إليه .

وهذا الذي شغل المعنيين بابن النديم عن حياته
كيف كانت ، شغلهم عن مولده كما شغلهم عن
وفاته . إذ ليس ثمة مرجع يذكر شيئاً عن الأولى أعنى
مولده . ولا عن الثانية أعنى وفاته : إلا استنتاجاً مما
ورد في كتابه الفهرست .

فالرجل روى عن شيوخ امتدت حياة بعضهم إلى
منتصف القرن الرابع الهجري ، ومنهم أبو الفرج
الأصبهاني الذي كانت وفاته سنة نيف وستين وثلاثمائة ،
كما ذكر ابن النديم^(١) . وكان مولده سنة ٢٨٤ هـ .
وهذه تكاد تعطينا أن ابن النديم كان من مواليد القرن
الرابع الهجري . وإذا مضينا نستقصي وجدنا ابن النديم
يذكر في ترجمة المرزباني أبي عبد الله محمد بن عمران^(٢) :
ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة .
ويقول في موضع ثان وهو يترجم للقاضي الجزري
أبي الحسن عبد العزيز بن أحمد : وإلى وقتنا هذا ، وهو
سنة سبع وسبعين وثلاثمائة^(٣) .

ويقول في موضع آخر : هذا آخر ما صنفناه إلى
المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت
مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . فسأل الله البقاء
لمن صنفناه له ولنا في عافية وأمن وكفاية وهو بمنه يفعل
ذلك ويلهمنا رضاه ويعيننا على طاعته بكرمه وقدرته^(٤) .
فالرجل كان يعيش إلى ذاك العام ، أعني عام
٣٧٧ هـ ، كما تشير العبارات الثلاث .

وبعد هذا نجد ابن النديم يؤرخ لرجال عاشوا إلى
ما قبل الثمانين وثلاثمائة ، فيقول في ترجمة الصابي :
وتوفى قبل الثمانين وثلاثمائة . ثم يذكر هذه العبارة
التي تفيد أنه كان موجوداً فيقول : إلى وقتنا هذا^(٥) .

(١) المهرست (ص ١٦٧) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٣٠٧) طبعة مصر .

(٣) الفهرست .

(٤) المهرست (ص ٥٨) طبعة مصر .

(٥) المهرست (١٩٣ - ١٩٤) .

(١) الفهرست (ص ١٣٦) والتهذيب (٩ : ٢٨ - ٤٦)

(٢) الفهرست (ص ١٣٥) ، التهذيب (١ : ١٥١ - ١٥٣)

(٣) المهرست (ص ٤٩٠) طبعة مصر .

فلذا ما جاوزنا الثمانين ونصفهنا تراجع أصحابها -
أعني الذين ماتوا بعد الثمانين وثلاثمائة. ومنهم ابن جني
الذي كانت وفاته سنة ٣٩٢ هـ^(١)، والكاغدي الحسين
ابن علي ، وكانت وفاته سنة ٣٩٩ هـ^(٢) ، وابن نباتة
القمي ، وكانت وفاته بعد الأربعمائة^(٣)، لا نجد أثراً
لهذه العبارة .

غير أننا نجد ثمة تراجع أخرى لرجال كانت وفاتهم
بعد الثمانين وتحمل تراجمهم هذه العبارة، منهم أبو الفرج
المعافى بن زكريا^(٤)، وكانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ^(٥)، فيقول
ابن النديم : وهو يترجم له : في عصرنا . ويقول :
وله من الكتب في الفقه وغيره ما أنا ذاكره إلى وقتنا
هذا .

ثم عيسى بن إسحاق بن زرعة^(٦)، وكانت وفاة ابن
زرعة سنة ٣٨٨ هـ^(٧)، فيقول ابن النديم وهو يترجم
له : في زماننا هذا ، ويذكر أن مولده كان سنة
٣٣١ هـ .

وابن النديم يذكر أنه قرأ بخط عبدالله بن علي بن
الجراح أنه سأل ابن أبي الأزهر عن عمره في سنة
٣١٣ هـ^(٨).

ويقول في ترجمة البردعي أبي بكر محمد بن
عبدالله : رأيته سنة ٣٤٠ هـ ، وكان في آنس^(٩).
فنحن نرى أن ابن النديم لم يكن عند سنة ٣١٣ هـ
قد استوى، وأنه عند الأربعين والثلاثمائة كان قد استوى

وأخذ يتلقى عن الناس ، وتكاد هذه تدفعنا إلى القول
بأن ابن النديم كان مولده في أواخر العقد الثاني من
القرن الثالث ، وقد يكون بعد هذا بقليل .

هذا عن مولد ابن النديم أما عن وفاته ، فلما نجد
الصفدي يذكر أن وفاته كانت سنة ثمانين وثلاثمائة
(٣٨٠ هـ^(١))، ثم نجد ابن حجر في «لسان الميزان» ينقل
عن أبي طاهر العرضي أنه مات في شعبان سنة ثمان
وثلاثين . ولعل هذه معرفة عن ثمانين وثلاثمائة لتتفق
وما أورده الصفدي .

ثم نجد ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد يذكر
أنه مات يوم الأربعاء ، لعشر يقين من شعبان سنة
٣٨٥ هـ^(٢) .

وبعد هذا نجد ابن حجر ينقل عن الذهبي من كتابه
«تاريخ الإسلام» فيقول : وقد ذكر له الذهبي ترجمة في
«تاريخ الإسلام» فيمن لم يعرف له وحده على رأس
الأربعائة . . ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين
وثلاثمائة . ولا أعلم متى توفي .

ويعقب ابن حجر فيقول : قلت : ورأيت في
الفهرست موضعاً ذكر أنه كتب في سنة اثنتي عشرة
وأربعائة ، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان .

غير أن ابن حجر لم يعين هذا الموضع الذي ذكر
فيه هذا الكلام من الفهرست ولم يبدأ الاستقصاء إليه .
وهكذا تجد الاضطراب في وفاة ابن النديم كما
وجدته في مولده ، غير أننا تكاد نميل مع ابن حجر إلى
أن وفاته كانت متأخرة ، وأنها كانت بعد الأربعائة .
يؤيدنا ما ذكره ابن النديم عن وفاة ابن نباتة التي جاءت
في سياق كلامه عنه ، وذلك حين يقول : « أبو نصر
ابن نباتة القمي من شعراء سيف الدولة وتوفي بعد
الأربعائة » .

(١) الفهرست (ص ١٢٨) .

(٢) الفهرست (ص ٢٤٨) طبعة مصر .

(٣) الفهرست (ص ٢٤٠) .

(٤) الفهرست (ص ٣٢٩) .

(٥) شذارات الذهب (٣ : ١٣٩) .

(٦) الفهرست (٣٦٩ - ٣٧٠) .

(٧) هذا ما ذهب إليه كلفظي في كذبه تاريخ الحكماء .

(٨) (٢٤٥ - ٢٤٦) غير أن ابن أبي أصيبعة في كتابه .

(٩) (١٣٥) يذكر أن وفاته كان سنة ٤٤٨ هـ .

(٨) فهرست (ص ٢١١) .

(٩) الفهرست (ص ٢٣٠) .

(١) الوافي بالوفيات (٢ : ١٩٧) .

(٢) الفهرست . المقدمة (ص ١٢) طبعة أوربا .

ثم إنك قد رأيت جملة من تراجم لرجال كانت وفاتهم قريبة من الأربعائة ، وما أظن دفع الدافعين لها بأنها مزيدة على الكتاب ، يستقيم .

وحجة هؤلاء الدافعين تستند إلى عبارة وردت على لسان ابن النديم في آخر ترجمته للحسين بن علي يقول فيها : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب ولم نرها ، فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها ألحقها بموضعها إن شاء الله تعالى (١) .

فهم يدعون أن هذه العبارة أباحت للزائدين أن يزيدوا ، وكانت منها هذه الزيادات التي تتصل بالوفيات ، ونحن نجد أن ابن النديم في عبارته هذه التي يجعل منها المدعون حججهم ، لم يرد غير أن يثبت قصوره ، وما عليه في أن يضاف مثل هذا الذي فاتته إلى كتابه .

ثم إنا نجد رجلين من المؤرخين الذين يعتد برأيهم ، وهما الذهبي وابن حجر ، يفسحان في أجل ابن النديم ويمتدان به إلى هذا الزمن الذي أشرت إليه قبل . ونحن إذا سلمنا بأن النديم كان مولده سنة ٣٢٠ هـ . أو بعدها بقليل ، لاستكثر عليه أن يعيش إلى الأربعائة أو بعدها بقليل ، إن صح أنه كان من المعمرين .

هذا وابن النديم يقول : إنه انتهى من تصنيف المقالة الأولى من الكتاب سنة ٣٧٧ هـ - وذلك حين يقول : هذا آخر ما صنفناه من المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل سنة سبع وثلاثمائة . ولقد كانت بعد المقالة الأولى مقالات تسع يتم الكتاب بها ، لا ندرى كم استوعبت من سنين ، وما نظها إلا استوعبت سنين كثيرة .

ولقد عاش الرجل هذا الكتاب - أعني كتاب الفهرست - فيما يبدو : فلما لا نجد له غير كتاب آخر هو « التشبيهات » ذكره ياقوت كما ذكره الصفدي . وما زادا على اسم الكتاب شيئاً يجلو موضوعه .

(١) الفهرس (ص ٢٧٣ - ٢٧٤) .

والمراجع التي بين أيدينا كلها مجمعة على أن اسم كتابه هو : الفهرست لا الفهرس : وعلى أن هذا العنوان لا يحمل إلى جانبه كلمة أخرى ، لم يشذ عن هذا الإجماع غير حاجي خليفه : فقد سماه : فهرس العلوم .

والذي يظهر لي أن هذا التعديل من فهرست إلى فهرس ليس من صنع المؤلف - أعني حاجي خليفه - بل هو من صنع محرر الطبعة : فقد أضاف حاشية نقل فيها عن القاموس الفيروزابادي والمغرب للجواليقي وبحر الخرائب في لغة الفرس للحليمي وديوان الأدب للقرائي ، والحاشية تشير إلى أن كلمة فهرس معربة عن فهرست .

وبعد هذه فليست أدرى من أين جاءت الكلمة التي أضافها حاجي خليفه إلى العنوان ، والتي لا يحملها الكتاب نفسه .

ويظهر أن حاجي خليفه أفادها من تقديم ابن النديم حيث يقول : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وكلها في أصناف العلوم .

كتاب الفهرست

وهذا الكتاب يعد الأول من نوعه - كما قلت لك - اعتمد في مؤلفه ابن النديم على صلته بالوراقة ، أو صلة أبيه بها . تلك الصناعة التي كانت تمكن لصاحبها من أن يدخل إلى المكتبات الخاصة والعامة ومن أن يكون عطف للتداولين للكتب ، ومن أن يكون ناصحاً لشئ منها . ولم يكن وراقو العهود الأولى يعيشون على ما تجره إليهم الكتب من كسب مادي بل عاشوا إلى جانب هذا قارئين باحثين : وكان منهم من عرف بالتأليف ، منهم : محمود بن حسن الوراق (٢٣٠ هـ) وكان شاعراً ، ومحمد بن عبدالله الكرمانى الوراق (٣٢٩ هـ) ومن كتبه الجامع في اللغة ، ذكر فيه ما أغفله الخليل في العين ، ومحمد بن عبدالله بن العياش بن الوراق

(٨٣٨١) ، ومن كتبه حلل النحو ، وياقوت الحموى
(٨٦٢٦) ، صاحب معجم الأدباء ، والسراج عمر بن
محمد الوراق (٨٦٩٥) ، وله ديوان شعر .

ولقد نظر ابن النديم في الكتب التي وقعت له ؛
منها ما قرأه ، ومنها ما رآه ونظر فيه ، ومنها ما انتهى
إليه خبره ، ولقد أشار إلى ذلك كله في مواضعه .

غير أن هذه القراءة وتلك النظرات وهذا الذي
انتهى إليه من أخبار عن الكتب وأصحابها لفتته لفتة
أخرى ، فلم يستهوه منها فن يمشي في نهجه ، بل استهوته
تلك النظرة العامة في أبواب التصنيف فشرع يربوها
ويعهد لكل باب بكلمة ، ثم يجمع المصنفين وتصانيفهم ،
يؤرخ للمصنف تاريخاً في كلمات يعنيه منه أن يعرف به
اسماً وشهرة ومولداً ووفاة ، ويجعل همه بعد ذلك في
ذكر كتبه يحرص أن لا يفوته منها شيء ، ولقد ذلك على
هذه ما ذكرته لك قبل في ترجمته للحسن بن علي حين
بلغه أن كتبه بلغت المائة وما وقع له من هذه المائة إلا
بعضها . فكان رجائوه إلى من بعده بأن يضيفوا إلى كتابه
ما يجلونه منها .

ولقد قسم ابن النديم كتابه إلى مقالات عشر ، ثم
قسم كل مقالة إلى فنون لا تستوى عدداً . فجعل المقالة
الأولى ثلاثة فنون :

الفن الأول : في وصف لغات الأمم من العرب
والعجم ونوعت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال
كتاباتها .

الفن الثاني : في أسماء كتب الشرائع المنزلة على
مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها .

الفن الثالث : في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وأسماء الكتب المصنفة في
علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم .

وجعل المقالة الثانية ، وهي خاصة بالتحويين
واللغويين ، في ثلاثة فنون :

الفن الأول : في ابتداء النحو وأخبار النحويين
البصريين وأسماء كتبهم .
الفن الثاني : في أخبار النحويين الكوفيين وأسماء
كتبهم .

الفن الثالث : في ذكر قوم من النحويين خلطوا
المذهبيين وأسماء كتبهم .
وجعل المقالة الثالثة ، وهي في الأخبار والآداب
والسير والأنساب ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار الإخباريين والرواة
والنسابين وأصحاب السير والأحداث وأسماء كتبهم .
الفن الثاني : في أخبار الملوك والكتاب والمترسلين
وعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار النعماء والجلساء والمغنيين
والمضحكين وأسماء كتبهم .
وجعل المقالة الرابعة ، وهي في الشعر والشعراء ،
فنيين :

الفن الأول : في طبقات الشعراء الجاهليين
والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصناع دواوينهم وأسماء
رواتهم .

الفن الثاني : في طبقات الشعراء الإسلاميين وشعراء
المحدثين إلى عصره .

وجعل المقالة الخامسة ، وهي في الكلام والمتكلمين ،
خمس فنون :

الفن الأول : في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من
المعتزلة والمرجئة . وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار متكلمي الشيعة والإمامية
والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم .
الفن الثالث : في أخبار متكلمي الخبيرة والحشوية
وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار متكلمي الخوارج وأصنافهم
وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السادسة ، وهي في الفقه والفقهاء والمحدثين ، ثمانية فنون :

الفن الأول : في أخبار مالک وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أبي حنيفة النعمان وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في أخبار الشافعي وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : في أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : في أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم .

الفن السادس : في أخبار فقهاء أصحاب الحديث والمحدثين وأسماء كتبهم .

الفن السابع : في أخبار أبي جعفر الطبري وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثامن : في أخبار فقهاء الشراة وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السابعة ، وهي في الفلسفة والعلوم القديمة ، ثلاث فنون :

الفن الأول : في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمسطقيين وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في أخبار أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطقيين والموسقيين والحساب والمجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في ابتداء الطب وأخبار المتطببين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ، ونقولها وتفسيرها .

وجعل المقالة الثامنة ، وهي في الأسفار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : في أخبار المسامرين والخرفين والمصورين وأسماء الكتب المصنفة في الأسفار والخرافات .

الفن الثاني : في أخبار المغربين والمجاهدين والسحرة وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : في الكتب المصنفة في معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها .

وجعل المقالة التاسعة ، وهي في المذاهب والاعتقادات ، فتيين :

الفن الأول : في وصف مذاهب الفجرانية الكلدانيين المعروفين في عصره بالصابئة وأسماء كتبهم .

الفن الثاني : في وصف المذاهب الفريضة الطريفة كذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم .

ثم جعل المقالة العاشرة ، غير ذات فنون ونخصها بأخبار الكيمياء والفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم .

• • •

فهذا التصنيف أملاه تنوع الكتب بين يدي ابن النديم ، فإذا هو يبوب ويفرغ على هذا النحو الواسع الذي لخصته لك مقالاته العشر وما تحته من فنون بلغت اثنين وثلاثين . وهذا الاستقصاء كلف الرجل كثيراً من جمع . وكثيراً من نظر ، وكثيراً من تقلب . واستحق أن يقول عنه ياقوت : جدد فيه واستوعب استيعاباً ياد على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب .

ولقد كان هذا الكتاب مصدراً كثيراً من الكتب التي جاءت بعده . ولا يزال يعيش عليه باحثون في

أيوم . وقد يستغنى عنه منهم واحد . وهذه المقالات العشر بفنونها الاثني والثلاثين من

من وضع المؤلف . ذكرها بعد تقديمه للكتاب الذي يقول فيه : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب

والعجم الموجود منها بلغة العرب ومثلها في أصناف العلوم وأخبار مصنفها وطبقات مؤلفيها وأسمائهم

وتاريخ مولدهم وملح أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم ومساكنهم ومثاليهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى

عصرنا هذا . وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة .

ونفيد من هذا كله :

١ - أن السنة التي عيها ابن النديم في المقالين الأولين ، وهي سنة ٣٧٧ هـ . كانت سنة البدء في إعداد الكتاب كما قلت لك ، ولم تكن سنة الانتهاء منه . ويحتمل لى أن ابن النديم بدأ بتأليف هذا الكتاب قبل ذلك بـ عدة وياه ، وكانت سنة ٣٧٧ هـ هي سنة إبراز ما جمع ، ويظهر أن ابن النديم كان حريصاً حين أخذ في إبراز ما جمع أن يتمه في عامه ذاك وكان لهذا لا يقوته أن يشير لى هذه السنة ، أشار إليها مع نهاية المقالين الأولين ، وأشار إليها في ثانياً بعض التراجم ، فنجده يقول في ترجمته للمرزبانى - وهو من بين من ذكرهم في المقالة الثالثة التي أغفل في آخرها عام ٣٧٧ هـ - :
وحيأ لى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ..
ثم يقول وتوفى سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة (١) .

وكذلك فعل مع القاضى الجزرى ، وهو من رجال المقالة الثالثة ، فيقول : وللى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وهذا يدل - كما قلت لك - على أن الرجل جمع الكتاب ليبرزه مع هذا العام . عام ٣٧٧ هـ فاذا ما أخذ يبرزه اتسع عليه الأمر فأخذ يضيف مع أعوام حياته .

والغريب أن هذه التجزئة لم يشير إليها ابن النديم في تقسيمه لكتابه - أعنى تقسيم الكتاب إلى مقالات وفنون - فلقد ذكر الجزء الأول الذى ضمنه المقالات الأربع . ثم إذا هو بعد هذا يذكر الجزء السادس ثم السابع لى العاشر . وما أشار لى هذا في تقسيمه الذى سماه : اقتصاص ما يحتوى عليه الكتاب وهو عشر مقالات .

ثم أين الأجزاء الأربعة من الثانى لى الخامس ؟

أما أن الكتاب فيه خرم فذلك تنطق به النسخ التي

(١) الفهرست (ص ١٩٠) .

وهذه تدلنا على أن الرجل بدأ تأليفه لكتابه هذا العام ، فلما نرى المؤلف يذكر في آخر المقالة الأولى والثانية هذه العبارة : هذا آخر ما صنفناه من مقالة النحويين واللغويين لى يوم السبت مسهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وقد مرت بك هذه من قبل .
خير أنا نراه بعد هذا لا يذكر شيئاً في ختام المقالة الثالثة ، وإذا هو ختم المقالة الرابعة نراه يقول : تمت المقالة الرابعة من كتاب الفهرست وتم بتمامها الجزء الأول تفلوه إن شاء الله تعالى المقالة الخامسة .

ومعنى الكلام في المقالة الخامسة دون أن نجد لها خاتمة ، ولكننا نجد الجزء السادس في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماؤه ما صنفوه من الكتب .

وبعقب هذه العبارة نجد : مقالة الفقهاء . المقالة السادسة .

وهذا الذى وجدناه بعقب المقالة الخامسة نجد مثله بعقب المقالة السادسة ، فنجد : الجزء السابع . وبعد هذه يأتى الكلام الذى جاء قبل بعقب الجزء السادس . ثم : مقالة الفلاسفة . المقالة السابعة .

وكذلك نجد هذه الصورة في نهاية المقالة السابعة ، فنجد : الجزء الثامن ، ومعه تلك العبارة السابقة . ثم نجد بعدها هذه العبارة : فيه المقالة الثامنة .

وإذا ما أدركنا آخر المقالة الثامنة وجدنا : الجزء التاسع . ومعه العبارة التي مرت . ثم نجد : الفن الأول من المقالة التاسعة .

وكذلك الحال في آخر المقالة التاسعة التي نجد في نهايتها : الجزء العاشر ثم العبارة التقليدية : المقالة العاشرة .

وإذا ما انتهت المقالة العاشرة لا نجد شيئاً يشير لى وقت التمام . وكل ما نجده : تمت المقالة العاشرة من كتاب الفهرست وتم بتمامها جميع الكتاب .

وجدت من الكتاب . وأما أن الكتاب به نقص فذلك عليه ما أشرنا إليه .

ولقد طبع هذا الكتاب طبعة في ليسك سنة ١٨٧٢م عنى بها جماعة من المستشرقين هم : فلوجل وميلر وروديجز . ولقد اعتمدوا على نسخ حسن ، ولكنها لم تغن في الكثير . ولقد خرج الكتاب عمل جهداً كبيراً تحسه في تقديم النص ، ونحسه في التذييلات . ونحسته في الفهارس التي اقتصرت على أسماء الأشخاص ، وكنا نجها أن تنسج للكتب والبلدان .

وجاءت بعد هذه الطبعة طبعة ثانية طبعت في مصر لم تلحق بالطبعة الأولى ، ولم تصف جديداً غير تلك التراجع القليلة التي نقلت عن نسخة أحمد تيمور ، وكان المرحوم تيمور نقلها عن المجلة الألمانية Die Kunda des Morgenlandes سنة ١٨٨٩ .

وقد آن أن أسوق إليك بعض نصوص من الكتاب لتبين منهج ابن التديم كما حدثتك عنه .

الفن الثاني من المقالة الثانية من كتاب الفهرست في أخبار العلماء

ويحتوى هذا الفن على أخبار النحويين واللغويين الكوفيين .

قال محمد بن إسحاق : إنما قدمنا البصريين أولاً لأن علم العربية عنهم أخذ ، ولأن البصرة أقدم بناء من الكوفة .

أخبار الرواسي

قرأت بخط أبي الطيب أخى الشافعي قال : اسم الرواسي محمد بن أبي سارة ، ويكنى أبا جعفر . وسمى الرواسي لكبر رأسه . وكان يزل النيل فسمى النيل . وهو أول من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو .

قال ثعلب : كان الرواسي أستاذ الكسائي والفراء .

وقال الفراء : لما خرج الكسائي إلى بغداد قال لى الرواسي : قد خرج الكسائي وأنت أسن منه فجئت إلى بغداد فرأيت الكسائي فسألته عن مسائل من مسائل الرواسي فأجابني بخلاف ما عندى ، فغضت قوماً من علماء الكوفيين كانوا معي . فقال : ما لك قد أنكرت لعلك من أهل الكوفة ؟ فقلت : نعم . فقال الرواسي : يقول كذا وكذا وليس صواباً ، وسمعت العرب تقول كذا وكذا حتى ، أتى على مسائلى ، فلزمته . وكان الرواسي رجلاً صالحاً .

وقال الرواسي بعث لى الخليل يطلب كتابي فبعثت به إليه فقرأه ووضع كتابه .

قال وفى كتاب سيديوه « قال الكوفي » يعنى الرواسي .

قال ابن درستويه : زعم ثعلب أن أول من وضع من النحويين الكوفيين فى النحو كتابا الرواسي .

وتوفى وله من الكتب كتاب الفيصل . رواه جماعة ، كتاب التصغير ، كتاب معانى القرآن . يروى لى اليوم . كتاب الوقف والابتداء الكبير ، كتاب الوقف والابتداء الصغير .

أخبار معاذ

من خط أبى الطيب أخى الشافعي معاذ الفراء (١) . عن الرواسي وهو أبو مسلم معاذ الفراء ، وقيل يكنى أبا على . من موالى محمد بن كعب القرظي . وكان أبوه كناه بأبى مسلم . ثم ولد له ولد فسماه علياً ، فكنى به . وكان معاذ صديقاً للكثير فأشار عليه بالخروج من عمل خالد القسرى ، وقال : هو شديد العصية على المضرة . فلم يقبل منه فلما قبض خالد على الكثير وحبيه اغتم لذلك معاذ فقال :

نصحتك والنصيحة إن تمسدت

هوى المنصوح عز لها القبول

(١) يياض بالأصل ، أئخذ لنشير إلى ما بالكتاب من نقص .

فخالفت الذي لك فيه رشد
فقات دون ما أملت غول
وعاد خلاف ما تهوى خلافا
له عرض من البلوى وطول
فبلغ الكبت قوله فكتب إليه :
أراك كهدي الماء للبحر حاملا
إلى الرمل من يهرين متجرا رملا

وعاش معاذ الهراء إلى أيام البرامكة . وولد في أيام
يزيد بن عبد الملك . ومات في السنة التي نكبت فيها
البرامكة سنة سبع وثمانين ومائة . وكان له أولاد وأولاد
أولاد فأتوا كلهم وهو باق ، ولا كتاب له يعرف .

أخبار الكسائي

أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان .
وقيل : بهمن بن فروز . وقيل : يكنى بأبي عبد الله .
كوفي أخذ عن الرواسي وعن جماعة وقدم بغداد فضمه
الرشيد إلى ولديه المأمون والأمن .

قرأت بخط أبي الطيب قال : أشرف الرشيد على
الكسائي وهو لا يراه ، فقام الكسائي ليلبس نعله لحاجة
يريدها . فابتدعها الأمن والمأمون فوضعاها بين يديه
فقبل رأسهما وأيديهما ثم أقسم عليهما أن ألا يعاودا . فلما
جلس الرشيد مجلسه قال : أي الناس أكرم خادماً ؟
قالوا أمير المؤمنين أعزه الله . قال : بل الكسائي يخلعه
الأمن والمأمون . وحدثهم الحديث .

قال : ولما اشتدت علة الكسائي بالرى جعل الرشيد
يلخل عليه يعود دائماً فسمعه يوماً مفشداً :

قدر أحلك ذا التخل وقد أرى
وأبيك مالك ذو النخيل بدار
إلا بداركم بنى نفر الحمى

هيات ذو نفر من المزدار
فخرج الرشيد وقال : مات الكسائي والله . قيل :
وكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : لأنه حدثني أن أعرابياً

كان ينزل عليه فتمثل بهذا البيت ومات هنده . قال :

فات الكسائي من يومه .

ولما سمى الكسائي لأنه كان يحضر مجلس معاذ
الهراء والناس عليهم الخلل وعليه كساء ورداء .

وتوفي بالرى سنة سبع وتسعين ومائة ، ودفن
وأبو يوسف القاضي في يوم واحد .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن ، كتاب
مختصر النحو ، كتاب القراءات ، كتاب العدد ، كتاب
النوادر الكبير ، كتاب النوادر الأوسط ، كتاب
النوادر الأصغر ، كتاب مقطوع القرآن وموصوله ،
كتاب اختلاف العدد ، كتاب الهجاء ، كتاب
المصادر ، كتاب أشعار المعاينة وطرائقها ، كتاب
الماءات المكنى بها في القرآن ، كتاب الحروف .

نصر بن يوسف

صاحب الكسائي ، وكان نحوياً لغوياً ، وله من
الكتب : كتاب الإبل ، كتاب خلق الإنسان .

ومن علماء الكوفيين

أبو الحسن أحمد ، وليس يختلف قبل وبعد الكسائي ،
وكان مقلداً أخذ عن الرواسي ، وقرأ على الكسائي وله
من الكتب : كتاب التصريف ، كتاب يقين البلغاء ،
ومن علمائهم أيضاً وررأهم : خالد بن كلثوم
الكلبي : من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب
والألقاب وأيام الناس ، وله صنعة في الأشعار والقبائل .
هذه حكاية من خط ابن الكوفي . وله من الكتب :
كتاب الشعراء المذكورين ، كتاب أشعار القبائل ،
ويحتوي على عدة قبائل .

أخبار الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بني منقر .
ولد بالكوفة .

ومن خط سلمة القراء العباسي ، ومن خط اليوسفي :

يحيى بن زياد بن قرائ .

ومن خط أبي عبد الله بن مقلة قال : أبو العباس
نعلب : كان السبب في إملاء كتاب القراء في المعاني
أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى
الحسن بن سهل . فكتب إلى القراء : إن الأمير الحسن بن
سهل ربما سألني عن الشيء بعد الشيء من القرآن
فلا يحضرني فيه جواب ، فإن رأيت أن تجمع لي
أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت . فقال
القراء لأصحابه : اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً في
القرآن ، وجعل لهم يوماً . فلما حضروا خرج إليهم ،
وكان في المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس في الصلاة ،
فالتفت إليه القراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها
ثم نوفي الكتاب كله . فقرأ الرجل ويفسر القراء .

فقال أبو العباس : لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا
أحسب أن أحداً يزيد عليه .

قال أبو العباس . وكان السبب في إملائه الحدود أن
جماعة من أصحاب الكسائي صاروا إليه وسألوه أن يمل
عليهم آيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال
بعضهم لبعض : إن دام هذا على هذا علم النحو
الصبيان . والوجه أن تعمد عنه ففعلوا ، فنضب وقال :
سألوني القعود فلا فعلت تلخروا والله لأملين النحو
ما اجتمع اثنان : فأملى ذلك ست عشرة سنة ، ولم يرق
يده كتاب إلا مرة واحدة أملى كتاب ملازم من
نسخة .

قال أبو العباس : كان القراء يجلس الناس في
سجده إلى جانب منزله ، وكان ينزل إليزائه الواقدي .

قال : وكان القراء يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته :
يعني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة .

كان أكثر مقامه ببغداد ، كان يجمع طوال دهره
فإذا كان آخر السنة خرج إلى الكوفة وأقام بها أربعين
يوماً في أهله يفرق فيهم ما جمعه ويبرهم .

ولم يؤثر من شعره غير هذه الأبيات : رواها
أبو حنيفة الدينوري عن الطوال :

يا أميراً على حريب من الأرب

ص له تسعة من الحجاب

جالساً في الخراب يحجب عنه

ما سمعنا يحجب في خراب

لن تراق لك العيون بيباب

ليس مثلي يطبق رد الحجاب

وتوفى القراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين .

وله من الكتب : كتاب معاني القرآن . ألفه

لعمر بن بكير : أربعة أجزاء ، كتاب البهي ، ألفه

لعبد الله بن طاهر : كتاب اللغات . كتاب المصادر

في القرآن ، كتاب الجمع والثنية في القرآن . كتاب

الوقف والابتداء . كتاب الفاخر ، كتاب آلة الكتاب :

كتاب النواذر . رواه سلمة بن قادم : كتاب فعل

وأفعل : كتاب المقصور والممدود : كتاب المذكر

والمؤنث .

أسماء الحدود له نسخها من خط سلمة بن عاصم

على هذا الترتيب :

حد الإعراب في أصول العربية : حد النصب المتوحد

من الفعل . حد المعرفة والنكرة : حد مين ورب .

حد العدد : حد ملازمة رجل : حد العهد . حد الفعل

الواقع حد إن وأخواتها ، حد كي وكيل . حد

حتى . حد الاغراء ، حد الدعاء . حد النونين الشديدة

والخفيفة ، حد الاستفهام : حد الجزاء . حد الجواب ،

حد التي ومن وما ، حد رب وكم : حد القسم ، حد

الثنوية والمثنى ، حد النداء ، حد الندبة ، حد الترقيم ،
حد أن المفتوحة ، حد إذ وإذا وإذن ، حد ما لم يسم
فاعله . حد الحكاية ، حد التصغير ، حد التثنية ، حد
الهاء ، حد راجع الذكر ، حد الفعل الرباعي ، حد
الفعل الثلاثي ، حد المعرب من مكانين ، حد الإدغام ،
حد الهمز ، حد الأبنية ، حد الجمع ، حد المقصور
والممدود ، حد المذكر والمؤنث ، حد فعل وافعل ،
حد النهي ، حد الابتداء والقطع ، حد ما يجري
وما لا يجري .

ثم إليك قطعة أخرى من الكتاب :

المقالة الخامسة وهي فنون في الكلام والمتكلمين

الفن الأول في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين
من المعزلة والمرجئة وأسماء كتبهم .

الواسطي

أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطي ، من جلة
المتكلمين وكبارهم . أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كان
ينتمي . وكان في زمانه على الصوت كثير الأصحاب .
وقيل : إنه من متكلمي بغداد وفيهم يعد ، وهو
الصحيح . وكان ينزل في الفصيل ، وكان من أخف
عالم الله روحاً ، ومع ذلك يقول الشعر ، وهجا نطويه
وقال فيه :

من سره أن لا يرى فاسقا فليجنب أن يرى نطويه
أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقي صراخا عليه
ومن طريف قوله في نطويه أنه كان يقول : من
أراد أن يتناهى في الجهل فليتعرف الكلام على مذهب
الناسي . والفقه على مذهب داود بن علي ، والنحو على
مذهب نطويه .

قال : ونطويه يتعاطى الكلام على مذهب الناسي
والفقه على مذهب داود ، وهو نطويه فهو إذن نهاية
في الجهل . وتوفي بعد أبي علي بأربع سنين . وقيل سنة

ست وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب إعجاز القرآن
في نظمه وتأليفه ، كتاب الإمامة ، جود فيه ، كتاب . (١)

ومن أصحاب الواسطي

أبو العباس الكاتب واسمه وله من الكتب
كتاب نقض كتاب الإرادة صفة في الذات .

ابن الإخشيد

هو أبو بكر أحمد بن علي بن معجور الاحشاد ،
من أفاضل المعزلة وصلحاتهم وزهادهم . وكانت له
ضيعة منها مادته . وكان نصف أكثر ما يحمل إليه منها
للى العلم وأمله ، ومع ذلك كان حسن الفصاحة وله
معرفة بالعربية والفقه ، وله في الفقه عدة كتب ، ومزله
في سوق العطش في درب يعرف بشرب الأحشاد ،
وكان من محبته للعلم وورعه يقول لوكيل له في ضيعته :
لا تحذثن بشيء من أمر ضيعتي وتعهد ما يقيم رمقي
ولا غناء بي عنه ، ودعني أتوفر على العلم وعلى أمر
الآخرة .

وتوفي أبو بكر يوم الأحد ثمان بقين من شعبان
سنة ست وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب المعونة في الأصول ،
ولم يتمه ، كتاب المبتدى ، كتاب نقل القرآن ، كتاب
الاجماع ، كتاب النقض على الخالدي في الإرجاء ،
كتاب اختصار كتاب أبي علي في النفي والإثبات ،
كتاب اختصار التفسير للطبري .

الحصيني

وهو أبو الحسين عبد الواحد بن محمد
الحصيني ، من أصحاب أبي علي الجبائي ، أخذ عنه
وله من الكتب . . . (٢) .

(١) نقص بالأصل .

(٢) نقص بالأصل .

ومن أصحاب ابن الإخشيد

أبو العلاء . وأبو الحسن علي بن عيسى ، وأبو عمران ابن رباح ، وأبو عبدالله الحنثي ،
أسماء ما صنفه أبو الحسن علي بن عيسى من الكتب في الكلام من غير خطه .

هو الرماني . قد مضى ذكر أبي الحسن في مقالة النحويين واللغويين . ونحن نذكر في هذا الموضع أسماء كتبه في الكلام . فمن ذلك كتاب ... (١)

ومن المعزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره .
أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش معتزلي ، وله من الكتب : كتاب نقض كتاب ابن أبي بشير في إيضاح البرهان .

الحسن بن أيوب من المتكلمين

وله من الكتب : كتاب إلى أخيه علي بن أيوب في الرد على النصاري . وتبين فساد مقالاتهم وتثبيت النبوة .

ابن رباح

أبو عمران موسى بن رباح المتكلم على مذهب أبي علي . قرأ على أبي بكر ابن الإخشيد وعلى الصيمري وغيره من المتكلمين . وقيل : نحييا في زماننا هذا بمدينة مصر . وقد جاوز الثمانين ومولده . . . وله من الكتب . .

أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب بن شهاب . أخذ عن البلخي والحياط وغيرهما . وتوفي بعد الحسين ثلاثمائة عن سن عالية . وكان مولده . . . وله من الكتب كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم . نحو أربعمائة ورقة .

ابن الخلال القاضي

أبو عمر أحمد بن محمد بن حفص الخلال البصري . مولده بها . ولقى الصيمري وأبا بكر بن الإخشيد . وأخذ

عنها ، وكان إليه القضاء بمدينة حرة وهي الحديثة . ورد إليه قضاء تكريت وهو بها إلى هذه الغاية . وله من الكتب : كتاب الأصول ، كتاب المتشابه .

أبو هاشم وأصحابه

أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، قدم مدينة السلام سنة أربع عشرة وثلاثمائة وكان ذكياً حسن الفهم ، ثاقب الفطنة صانعاً للكلام مقتدرأ عليه فيما به ، وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب الجامع الكبير ، كتاب الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ، كتاب المسائل العسكرية ، كتاب النقض على ارسطاليس في الكون والفساد ، كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

ابن خلاد البصري

أبو علي محمد بن ... بن خلاد ، من أصحاب أبي هاشم . خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدماً من أصحابه .

وله من الكتب : كتاب الأصول ، ومن أخذ عن أبي هاشم ولا كتاب له يعرف . . . المعروف بقشور ، واسمه . . . وعبدالله بن خطاب ويعرف . . . بن سهلويه يحمل عايشة ، ويكنى أبا القاسم (١) .

البصري المعروف بالجلعل

وهو أبو عبدالله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغدي من أهل البصرة ومولده بها . وأستاذه أبو القاسم بن سهلويه ، ويلقب بقشور ، على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره . وكان فاضلاً فقيهاً متكلماً على الذكر نبيه القدر عالماً بمذهبه ،

(١) وهذا الصواب بشير بن نقض كبير .

(١) وثلاثمائة سنة من هذه خرم لم يجر لها .

منتشر الذكر في الأصقاع والبلدان وسيا نخراسان .
 وكان يتفقه على منذهب أهل العراق . قرأ على أبي الحسن
 الكرخي ، ونحن نذكر في هذا الموضع كتبه في الكلام
 ونذكر كتبه في الفقه في مقالة الفقهاء ان شاء الله . وقرأ
 أيضاً على أبي جعفر المعروف بسهكلام الصيمري
 العباداتي . وصحب أبا علي بن خلاد ، وقرأ على أبي
 هاشم عبد السلام بن محمد .

ومولده سنة ثمان وثلاثمائة . وتوفي بمدينة السلام سنة
 تسع وتسعين وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب نقض
 كلام الروندي في أن الجسم لا يجوز أن يكون محترعاً
 لا من شيء ، ونقضه لنقض الرازي لكلام البلخي
 على الرازي ، كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا
 يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ، كتاب

الجواب عن مسألتى الشيخ أبي محمد الراهبرمزي ،
 كتاب الكلام في أن الله تعالى لم يزل موجوداً ولا شيء
 سواه إلى أن .. ، كتاب ... خلق الخلق ، كتاب
 الإيمان ، كتاب الاقرار ، كتاب المعرفة .

...

وأنت ترى من هذين المؤذجين من الكتاب
 ما يؤكد لك ما سقناه قبل عن غزارة مادته ، واما
 فيه من نقص وخرم ، وعن حاجته إلى الإخراج
 جليده يقيم نصوصه ، ثم إلى تعقيب يحقق رجاء
 ابن النديم ، وذلك حيث يقول في ترجمته للحسن بن
 علي : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة
 كتاب ، ولم نرها . فإن رأى ناظر في كتابنا شيئاً منها
 أحقق بموضعها إن شاء الله تعالى .

كتاب
 علي بن محمد



مستقبل العلم لارنست رينان

بسم
الأستاذ على أدلهم

حياة رينان ومؤلفاته

كان لارنست رينان أحد كبار ممثلي الثقافة الفرنسية المحدثين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهو بوجه عام في طليعة المؤرخين الذين لمع اسمهم في ذلك القرن ، قال عنه الناقد الفرنسي المعروف جيل ليمر في أحد فصوله الأدبية « لم يشغل كاتب من الكتاب أكثر معاصريه تشدداً وأصعبهم لإرضاء ويفشى أخيلتهم ويزعجهم ويسرهم مثل رينان ، وسواء خضعنا لجاذبيته أو قاومناها فإنه لم يستول أحد على تفكيرنا استيلاءه ولم يتمكن من نفوسنا تمكته » . وكان من المعاصرين الذين عناهم الناقد الكبير بهذا القول أمثال أناتول فرانس وبول بورجيه وإميل فاجيه وغيرهم ممن صارت لهم الصدارة في الأدب الفرنسي .

واسم رينان الذي كان كثيراً ما يرد على الألسنة في مطالع هذا القرن وأشار إليه الشاعر حافظ إبراهيم في رثائه للشيخ محمد عبده منوهاً بمواقفه في الدفاع عن الإسلام بقوله :

وقفت لها نوتو وربنان وقفة

أمدتك فيها الروح بالنفحات

أقول إن هذا الاسم أصبح الآن لا يذكر كثيراً ، ولعل السبب في ذلك أن تأثير رينان قد بلغ مداه ، ومهما يكن من أمره فإن مؤلفاته التاريخية وفصوله الأدبية والفلسفية لا تزال محتفظة بقيمتها الفنية ، ولا يزال قراؤها يجدون فيها المتعة والفائدة برغم ما استهدفت له من مراجعة ونقد .

ولارنست رينان مثل شاتوبريان ولاميتيه من مقاطعة بريتانى السلتية ، وقد ولد في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ببلدة تريجييه وهي ثغر صغير على مقربة من القنال الإنجليزي ، وأغلب الظن أن أجداده نزحوا إلى بريتانى من مقاطعة ويلز في الهجرة الكبرى خلال القرن الخامس الميلادي ، وكان أحد هؤلاء المهاجرين القديس رينان (وأصل اسمه رونان) وهو قديس مشهور في بريتانى ، وقد نشأ في بيئة شديدة التدين إلى حد الإيمان بالخرافات والأساطير الشائعة عن القديسين ، وكان أبوه من صغار التجار ولكنه كان كذلك ملاحاً مثل أكثر سكان بلده ويملك سفينة والمنزل المتواضع الذي ولد به لارنست ، وكانت زوجته تدير الخانوت الذي كان فيه إلى جانب أصناف البقالة مستلزمات رجال البحر ونسائهم ، وكان من خصائص سكان بريتانى تلك المثالية التي تغرى

باحترار البروة لأنها في أغلب الأوقات تجمع بطرق غير شريفة ويصحبها في العادة العجز في ممارسة التجارة وسائر الشؤون الدنيوية . وكانت أسرته تقاسى شدة الفقر وضيق العيش . ولكن والدته كانت مطبوعة على التفاؤل والاستبشار ويجرى في عروقها الدم الغسقوني ، وأهل غاسقونيا مرحون متفائلون . على خلاف أهل بريتانى قاهم مبالون إلى الحزن والاكتئاب . وكان رينان يعزو التناقض الواضح في سلوكه إلى وراثته لـ هذين المزاجين المختلفين . ومن أقواله في هذا الصدد « لى طبيعة مزدوجة فشطر من نفسى ضاحك على حين يبكى الشطر الآخر . وكأنما فى إلهى رجلان أحدهما مصمم دائماً على أن يكون راضياً قانعاً » ويقول كذلك « لقد استأثر العامل الغسقوني بالشطر الأكبر من نفسى » وربما صدق هذا عن رينان فى المرحلة الأخيرة من حياته حيث كان يبلو دائماً باسم متفائلاً لا يشكو ولا يتسخط بل يواجه الحوادث فى ثقة واطمئنان ، أما فى صغر حياته فيبدو أن العنصر البريتانى كان له من نفسه التصيب الأوفى .

وبلغ بؤس الأسرة غايته حينما فقدت عائلها ورينان طفل فى الخامسة من عمره ، ففى ليلة ليلاء وهو عائداً إلى سفينته الراسية على الشاطئ غرق فى البحر ، وقد دعت الظروف التى أحاطت بموته إلى أن يظن بعض الناس أنه مات منتحراً . وأعرض الداثنون عن الاستيلاء على المنزل والخانوت حينما تعهدت لهم أخته هنرييت بسداد ديون أبيها . وكانت هنرييت فتاة قوية العزيمة فى الخامسة عشرة من عمرها . وقد نهضت بأعباء الأسرة وأنشأت مدرسة فى تربيجه لتعليم البنات . وكانت تخلص شقيقها إرنست بعنايتها وتوجهه فى دراسته وتعيته من الناحية المادية . وقد تلقت دروساً فى الفرنسية واللاتينية على يدى إلهى الراهبات .

وكان إرنست طفلاً ذكياً حالمًا تعلم القراءة وكاد يحفظ قصة تلياك عن ظهر قلب . وفى الثامنة من عمره

الحق بمدرسة لاهوتية فى بلدته ، وكانت أخته وأحد القساوسة يتعاونان فى دفع المصروفات المدرسية . ولكن سرعان ما أراحهما من ذلك بمحصوله على منحة دراسية صغيرة . وكان معلموه قساوسة محترمين ظل يحمل لهم فى نفسه أطيب الذكريات حتى بعد خروجه على معتقدهم ووقوفه على ما فى تعليمهم الدنيوى من وجوه النقص ونواحي الضعف ، وقد علموه اللاتينية على الطريقة القديمة من كتب عقيمة سيئة التأليف كما كانت تدرس فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، وأتقن العلوم الرياضية ، وكانوا لا يسمحون للطلبة بقراءة الشعر الفرنسى المعاصر حتى كتب شاتوبريان ولامارتين ومنعوتهم كذلك من قراءة التاريخ الحديث . وحينما حدثت ثورة سنة ١٨٣٠ كانت معلومات رينان عن نابليون وعهد الإمبراطورية لا تتجاوز ما سمعه من بواب المدرسة ، وقد حدثنا عنهم رينان قائلاً فى ذكرياته « تعلمت من أساتلتى شيئاً أعظم قيمة بكثير من النقد أو البراعة الفلسفية ، لقد علمونى حب الحق واحترام العقل وجدية الحياة ، وهذا هو ما ظل ثابتاً فى نفسى دون أن يعتره أى تغيير ، ولقد خرجت من بين أيديهم وفى نفسى شعور أخلاقى قمين بأن يثبت لكل امتحان كالجوهر الذى لا تروى لمعته إذا تناولته يده غير صناع ، فلم تستطع خفة الرأس الباريسية أن تنال منى ، ولقد صيغت نفسى للخير والحق بحيث أصبح من المستحيل أن أسلك فى حياتى سلوكاً غير موقوف على الأشياء الروحية . ولقد جعلنى أساتذتى غير صالح لأى وظيفة دنيوية إلى حد أننى صرت مطبوعاً على الحياة الروحية دون أن أستطيع أى معنى عنها . وظهر لى أن هذه الحياة هى وحدها الحياة النبيلة ، وكل مهنة تدرى الريح بدت لى حقيرة غير لائقة لى » .

وكان أكثر زملائه وأترابه فى تلك المدرسة من أبناء المزارعين المتطلعين إلى وظائف القساوسة . وكانوا يمتازون بقوتهم الجسدية . وكان رينان غلاماً مجتهداً مثابراً

على الدرس رقيق البنية جم الحياء ، فاطمأن إلى زميلته الفتاة نعوى وكانت تكبره بعامين ، وعقد معها صداقة وقد وصفها وصفاً شائفاً في ذكريات طفولته ، وقد ماتت في ريعان شبابها وظلت ذكرها ناضرة في نفسه ، ولما صار أباً سمى باسمها ابنته الوحيدة ، ولم تكن فكرة الحب والزواج من الأفكار التي تشغل بال من نوى أن يهب حياته للكنيسة والتهرب ، ومن أقواله عن نفسه « لقد ولدت قسيساً » ، وقد ظل رينان في الواقع قسيساً ولكن في مخرب الفكر والتأليف لا في الكنائس ، وقد ظل تأثير رجال الدين قوياً في نفسه حتى بعد أن خالفهم في آرائهم ونقد مذاهبهم ، وقد قال واصفاً نفسه في تلك الفترة « كانت كل كلمة من كلمات أساتذتي تلبسني كأنها وحي » ، وبلغ من احترامي لم أن كنت لا أشك مطلقاً في أي كلمة من كلماتهم حتى بلغت السادسة عشرة وقدمت بباريس .

وكان يمضي أكثر وقته في كاتدرائية تربجييه بين أروقتها وأضرحة الفرسان القدامى ، وقد وصف في ذكريات طفولته تلك البيئة الدينية التي قضى بها طفولته وسمع الكثير من الخرافات عن كرامات الأولياء والقديسين ، وأتمت في نفسه هذه القصص المروية حب الميثولوجيا والقدرة على الموازنة بين أساطير الأمم المختلفة .

ووقعت حادثة لولها لعاش رينان بوصفه قسيساً غامض الشأن مجهول المكانة في إحدى الإبرشيات أو لما صار أكثر من أستاذ في معهد تربجييه ، وهذه الحادثة هي اختيار الأب ديبانلوب - الذي اشتهر بعد ذلك أسقفاً لأورليانز - للإشراف على معهد القديس نيقولا . وطور ديبانلوب الدراسة في هذا المعهد ، وأدخل فيه الدراسة الكلاسيكية والأدبية للذين ينزعون إلى أن يكونوا قساوسة . ورأى أن تكون الدراسة بالمعهد أوسع من أن تقتصر على المسائل الدينية والاعداد للانتظام في سلك الكنيسة . فأقبل على المعهد كثيرون من أبناء الطبقة

العالية الموصرة والطبقة المتوسطة الذين كان آباؤهم يريدون لهم أن يتلقوا دراسة كلاسيكية أدبية دينية عالية دون أن يكون قصدهم إلحاقهم بسلك رجال الدين ، ونجحت الخطة التي وضعها الأب ديبانلوب أكثر مما قدر واشتد الاقبال على المعهد ، وشجع ذلك النجاح بعض الآباء الميسرين على أن يدفعوا ثمناً عالياً للظفر بمزايا هذا المعهد ، وساعد ذلك على تعليم أبناء الطبقة الفقيرة الذين كانوا يريدون الانتظام في سلك رجال الدين ، وروعي في اختيار هؤلاء أن يكونوا من الشبان المتهتمين بالوعدين ، ولتحقيق هذه الغاية أوفد الأب ديبانلوب رجالاً من قبله إلى مختلف أنحاء فرنسا ، وترك رينان يذكر لنا بقية القصة « في سنة ١٨٣٨ حدث أنني ظفرت بجميع الجوائز التي كانت مخصصة لفرقتي في كلية تربجييه ، واتفق أن اطلع على قائمة الجوائز أحد هؤلاء الرجال الذين أرسلهم القائد المتحمس (يقصد الأب ديبانلوب) ليجمعوا جنوداً لجيشه الصغير ، وفي لحظة واحدة بت في أمرى ، وكانت سني حينذاك لا تتجاوز الخامسة عشرة وستة أشهر ، ولم يكن هناك وقت للتفكير : ففي اليوم الرابع من شهر سبتمبر كنت أقضي لإجازتي مع صديق لي في قرية قريبة من تربجييه ، واستدعيت بعد الظهر على عجل ، ولا أزال أذكر عودتي إلى المنزل كأنها كانت بالأمس ، وكان أمامي مسرة فرسخ في طريق ريفي ، وكانت أجراس صلاة التبشير المسائية المتنقل رنينها من أبرشية إلى أبرشية تشع في الجو شيئاً من الهدوء والعدوبة والحزن يصور الحياة التي كنت سأغادرها ولا أعود إليها أبداً . وفي اليوم التالي بدأت السفر إلى باريس . وفي اليوم السابع رأيت أشياء جديدة لا عهد لي بها كأنني قد قذفت في إلى فرنسا من تاهيتي أو تيمبكتو .

وظل يدرس في هذا المعهد سبع سنوات ليكون من زمرة الإكليروس ، ويصفه لنا أحد زملائه في الدراسة بهذا المعهد قائلاً « كان يلبسوا صاحب الوجه سقيماً وكان

جسمه التاحل يعلوه رأس ضخم ، وكانت عيناه دائماً مغمضتين ولا يرفعهما إلا ليلقى نظرة جانبية ، وكان شديد الحياء إلى الحد الذي لا يجعله خفيف الحركة حسن التصرف في مواجهة المواقف المختلفة ويتركه مستغرقاً في التفكير حتى يكاد يبدو بكياً وكأنه كان يشعر بأنه عبء على نفسه .

وقد آلمه فراق بلدته وانتقاله من التلال الخضر والحقول القبيح إلى مخيم المعهد في شارع سانت فيكتور والنظام الصارم السائد فيه ، وكان يتلى بكتابة الرسائل إلى والدته وساءت حالته الصحية والنفسية ، وكان الأساتذة في المعهد يقرأون الرسائل التي يكتبها الطلبة قبل إرسالها ، وتركت إحدى الرسائل التي كتبها رينان إلى والدته يديها شوقه إليها وفرط حزنه لمفارقتها أثراً قوياً في نفس أستاذه الذي قرأها ، فأطلع عليها الأب ديبانلوب الذي أعجب بالرسالة ، ويقول رينان « من ذلك الحين استرعت نظره وأصبحت موجوداً في عالمه وكان لي كما كان لسائر الطلبة مبدأ حياة وأسمى قدوة » وسرعان ما زالت آلامه النفسية وفارق حنينه إلى بلدته وأقبل على دراسته في حماسة واهتمام ، فدرس اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم والوسيط والحديث ، وكان المعهد يعنى عناية خاصة بدراسة الكتاب الفرنسيين الكلاسيكيين مثل بوسويه وفينيلون ، وكان الخلاف بين أنصار الأدب الرومانتيكي والأدب الكلاسيكي محتدماً في تلك الفترة في فرنسا ، وكان هذا من الموضوعات التي تناولها كثيراً الأب ديبانلوب في المحاضرات المسائية التي كان يلقيها على طلبة المعهد ، وظهر في أثناء دراسته بهذا المعهد ميله الشديد إلى التاريخ ، ويقول رينان عن نظام التعليم الذي اتبعه الأب ديبانلوب « كنت تستطيع أن تقول إن هؤلاء المائتي طالب قد قدر لهم أن يكونوا شعراء ومؤلفين وخطباء » .

وحينما ترك رينان معهد القديس نيقولا كان قد حدث في نفسه تغير كبير ، وقد وصف لنا حالته في

قوله « لمدة ثلاث سنوات خضعت لتأثير عميق أحدث تحولاً كاملاً في كيائي ، وأصدق القول أن الأب ديبانلوب غير مني ، وأخرج من الريفى الصغير الفقير القابع في قوقته خامل الشأن عقلاً ناشطاً سريع الإدراك ، وحقيقة أن هذا اللون من ألوان التعليم كان ينقصه شيء كلما وطنت نفسي على أحباله شعر عقلى على الدوام بفراغ ، فقد كان ينقص هذا التعليم العلم الوضعى وفكرة البحث الناقد عن الحق ، فهذه الدراسة الإنسانية السطحية لمدة ثلاث سنوات فرضت الجمود على قدرتى العقلية ، وفي الوقت نفسه قضت في نفسي على بساطة الإيمان ، وبدأت مسيحتي تنوى وتتضائل ، ولكن برغم ذلك لم يعرض لفكرى ما أستطيع أن أسميه شكاً ، وكنت في كل سنة أذهب إلى بريثاني لقضاء أيام العطلة الدراسية ، وإذا تجاوزت عن بعض ضروب القلق التي كانت تنتابني فاني كنت لا أزال كما صنعني وكوني المدرسون الأوائل الذين علموني على الأقل من ناحية الدين » .

وبانتهاء دراسته في معهد القديس نيقولا وقف رينان في مفترق الطرق ، وكثيرون من الطلبة زملائه آثروا أن يتجهوا دنيوياً ، وصمم فريق آخر من الطلبة على أن يستمروا في دراسة إكليروسية لينتظموا في سلك رجال الدين ، وكان رينان من هؤلاء الطلبة .

وكان لمعهد القديس سلبيس الذي التحق به رينان ليعده نفسه الإعداد اللازم لرجال الدين فرع في إيسى القريبة من باريس ، وفي هذا الفرع كان الطلبة يتلقون دراسة فلسفية مدة سنتين قبل أن يدرسوا دراسة لاهوتية في المعهد الرئيسي في باريس ، وكان الطلبة في إيسى يتمتعون بنصيب أوفر من الحرية ، ولم يسيثوا استعمال الحرية الممنوحة لهم ، وكان أساتذة ذلك المعهد يحرمون المنافسة بين الطلبة في حزم وإصرار ويشجعونهم على التواضع التكري وضبط النفس ، ويدرسون لهم مذهب ديكارت في صورة محققة وآراء توماس ريد والمدرسة الإسكتلندية ، ويلقون عليهم محاضرات في العلوم

الطبيعية والتاريخ الطبيعى وعلم وظائف الأعضاء، ومال رينان في هذه الفترة إلى قراءة بسكال ومالبرانش ولوك، وأقبل على الدراسة في شوق شديد ونهم ملحوظ ، ولم يستفد مرة واحدة من السماح له بزيارة باريس لرغبته في التوفر على الدراسة ، وقد لخص لنا ثمره دراساته وتأملاته في قوله «لم يخذعنى حبي الشديد للفلسفة عن تقدير أن نتائجها ليست محققة ، وسرعان ما فقدت الثقة جميعها ببحوث ما وراء الطبيعة المجردة التى تدعى أنها علم قائم وراء العلوم الأخرى كلها وأنها تستطيع أن تعالج وحدها أسمى مشكلات الإنسانية ، وأساس طبيعى الروح العلمية . . . ، وقد تلقيت من أساتذتى في برينان دراسة في الرياضيات جيدة عميقة ، والرياضيات والاستقراء الطبيعى كانت دائماً العناصر الأساسية في تفكيرى وهى وحدها أحجار بنائى العقلى الذى لم يتغير وضعه وعليه اعتمدت ، وما عرفته عن التاريخ الطبيعى العام والفيزياء أهلتى لمعرفة قوانين الحياة ، وقد أدركت عدم كفاية ما يسمى للمذهب الروحاني ، وبراهين ديكارت على وجود روح منفصلة عن الجسد كانت تبدو دائماً جد ضعيفة ، ومن ذلك الحين غدت مثالياً روحانياً بالمعنى المألوف للكلمة ، وبدأ لي أن الاضطراب الأبدى والاستحالات التى لا نهاية لها هي قانون العالم ، ورأيت الطبيعة كلا شاملاً لا محل فيه للخلق الخاص ومن ثم كان كل شيء في طريق التحول ، فكيف لم يزل من نفسى هذا التصور الوضعي للفلسفة النزعة المدرسية والمسيحية ؟ لقد كان السبب في ذلك أنني كنت لا أزال غض الشباب متناقضاً تنقصني الروح الانتقادية ، وقد ثابرت عن الانطلاق أمثلة لكثيرين من ذوى العقول الكبيرة والنظر العميق إلى الطبيعة الذين ظلوا برغم ذلك مسيحيين ، وفكرت قبل كل شيء في مالبرانش الذى ظل طوال حياته يحتفل بالقداس وفي الوقت نفسه كان يستمسك بآراء عن علاقة العناية الإلهية بالدنيا ويعبر عنها وهى آراء تختلف

عن آرائى اختلافاً قليلاً . . . وحقيقة أنى لا أستطيع أن أقول إن عقيدتى المسيحية كانت في الواقع قد أصابها الوهن ، والذي هدم عقيدتى هو النقد التاريخي لا النزعة المدرسية ولا الفلسفية، وتاريخ الفلسفة والشكوكية التى هاجمتنى ثبناً قدامى في المسيحية ولم يبعثا في نفسى النفور منها ، ونوع خاص من التواضع كف منى ، ولم تعترضني وتفرض نفسها على مسألة المسائل وهى حقيقة العقائد المسيحية والكتاب المقدس ، وكنت أسلم بوجه عام بالوحي مثل لينتز ومالبرانش ، وحقيقة أن فلسفتي القائمة على الاعتقاد بالاضطرار كانت مخالفة المخالفة كلها للعالم الدينية ، ولكن لم أسر بها إلى نتائجها ، وبعد كل شيء كان أساتذتى راضين عني .

وكان رينان يبدو لأساتذته الصالحين الأتقياء طالباً مجداً رضى الأخلاق ذكي الفؤاد ، وكان ما يؤخذ عليه هو شدة إقباله على الدراسة ، لأنهم كانوا يرون أن هذا التفانى في الدراسة قد يجعله غير صالح للقيام بواجباته بوصفه من رجال الدين ، ولم يخالف أساتذته أى شك فيما كان يدور بفكره ويعتبل في نفسه خلال هذه المرحلة من مراحل حياته حتى استبان لأحد هؤلاء المدرسين فجأة - وكان من أحدهم نظراً - أثر ذلك الصراع الداخلي القائم في نفس رينان ، فمن مزاي الحرية التى كانت ممنوحة لطلبة المعهد أنهم كانوا يستطيعون مناقشة الموضوعات الدينية التى تطرح على بساط البحث في كل يوم من أيام الأحاد ، وفي إحدى هذه المناقشات ظهر الطالب الصامت الرزين بمظهر المعارض الذى لا تلبس قناته ولا يتراجع عن موقفه ، وراع هذا الموقف أستاذه الحصيف ، وبلدت إجاباته عن الاعتراضات التى واجهه بها رينان ضعيفة واهية إلى حد جعل الطلبة يسخرون منها ، واضطر الأستاذ إلى إنهاء المناقشة ، وفي المساء انتحى الأستاذ برينان في إحدى نواحي المعهد وذكر له أن الاعتقاد على أحكام العقل وحده مخالف للمسيحية ، ولأم الطالب على شدة عنايته بالدرس

قائلا له « ما فائدة هذا البحث الدائم عن الحق ، إن كل ما هو جوهري وهام قد عرف ، وليست المعرفة هي التي تنقذ أرواحنا » ويضيف رينان أنه أضاف إلى ذلك قوله - وقد ظهر عليه الانفعال الشديد - « إنك لست مسيحياً ! » وكان لقوله هذا وقع الصاعقة في نفس رينان الحساسة ، فظل طوال الليل يردد لنفسه هذه الكلمة ، وفي اليوم التالي أفضى بما في نفسه لعميد المعهد لميسي ، وكان من رجال الإكليروس المحبوبين للشيء الأخلاق العاطفين على رينان ، فهون عليه الأمر ، ولم تعجبه كلمة الأستاذ الذي عذب ضمير رينان وآلم نفسه ، وكان من رأيه أن تلك الشكوك التي تعرض للشيان لا أهمية لها ما داموا لا يصرون عليها وأنها تختفي حيناً يزولون القيام بواجبات وظيفتهم الدينية .

وبعد أن أتم رينان عامين في معها لميسي استقر الرأي على انتقاله إلى المعهد الرئيسي في باريس ، وهو معهد القديس سلبس ، ليستكمل دراسته اللاهوتية ، ولم يجد أساتذته في ذلك المعهد ما يؤخذ على رينان من ناحية عقيدته أو من ناحية سلوكه بوجه عام ، وكان مثابراً على القيام بواجباته الدينية ، ولكن الشكوك برغم ذلك كانت تساوره ، وكان عجزه عن التوفيق بين الآراء التي انتهى إليها عن الكون والإنسان وبين العقيدة الدينية يشغل باله ويشير خواطره . وقبل حلقة شعر الرأس وسائر الأوامر المحتملة التي لا تفرض عليه العزوبة أو تدفع به إلى صميم وظيفة القس ، وحينما طلب منه أن يدخل في سلك مساعدي الشمامسة ويتعهد بالتزام العزوبة أحجم عن ذلك ولم يستجب لضغط عميد المعهد ، وأسفر ذلك كله عن قطع علاقته بالمعهد مما أثار تعجب أساتذته وحزنهم .

وكانت العبرية باعتبارها لغة كتب العهد القديم تدرس في معهد القديس سلبس ، وكان عميد المعهد يلقي محاضرات عن اللغة العبرية ، وكان الذي يقوم بتدريس الأجرومية العبرية أستاذ عالم باللغات السامية وهو

الأستاذ ليهير ، وكان رينان الذي قال عن نفسه إنه ولد لغوياً كما ولد قسيساً من أشد طلبته لإقبالا على محاضراته وأكثرهم اجتهداً . ولما أمسك عميد المعهد عن إلقاء المحاضرات بسبب تقادم سنه وحل محله ليهير اختار رينان لتعليم الطلبة دروس الأجرومية العبرية ، وقويت العلاقة بينه وبين ليهير . وقد علم ليهير رينان العبرية والسريانية ، وكان ليهير قد أطلع على التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس التي قام بها الباحثون الألمانيون ، وكان كثير من هذه التفسيرات لا يرضى رجال الدين المسيحي . ووسعت هذه الدراسات نطاق معلومات ليهير ولكنها لم تؤثر في عقيدته إذ كان يأخذ منها ما يراه ملائماً لمذهبه الكاثوليكي ويذمه ما عداه . وكان من الطبيعي أن يطلع ليهير تلميذه الجديد على تلك التفسيرات التي كان في مكتبته منها عدد وفير . ولكن معرفة اللغة الألمانية كانت لازمة لمن رام مثل هذا الاطلاع ، ولذلك أقبل رينان على دراسة اللغة الألمانية حتى أثنىها وشرع في قراءة تلك التفسيرات الألمانية ، وكشفت له هذه الدراسة آفاقاً فكرية جديدة ، وأعجب أيما إعجاب بالتفكير الألماني ، ووجد فيه ما كان يريده وهو التوفيق بين الدين والروح الانتقادية ، وعجل ذلك اقتراب الأزمة في خريف سنة ١٨٤٥ ، وقضى رينان أيام عطلة كسابق عاداته في تربيجه مع والدته المحبوبة التي أبحرنا ما خالج نفسها من الشكوك حول ما كان يدور في نفس والدها الذي كانت تحرص على أن يصبح يوماً من رجال الدين . وأعرض عن لقاء أساتذته القدامى في تربيجه لأنه قدر الصعوبات التي لا بد أن تعرض أحاديثه معهم ، ولخطوا هم كذلك التغير الذي طرأ عليه .

وكانت شقيقته هنرييت بعد أن غادرت تربيجه قد قامت بالتدريس في إحدى مدارس باريس . وقياساً بعد ذلك أن تكون مربية في إحدى الأسر البولندية ، وزارت مع تلميذاتها ألمانيا غير مرة . وأعجبت بالتفكير الألماني ، ولذلك قدرت التحول الذي حدث في تفكير

أعجباً بعد اطلاعه على آراء مفكرى الألمان ، وشجته على مواجهة الأزمة ، ولكي تضمن له الإقامة في البلاد التي أعجب بأدبها وفلسفتها إذا ما أقدم على ترك الالتحاق بالسلك الإكليروسي حصلت له على وظيفة مرب في ألمانيا ، ولكن هذه الوظيفة لم تقبل ، وفي أثناء إقامته القصيرة الأخيرة بترجييه في خريف سنة ١٨٤٥ وجد أنه أصبح لا يطبق الانتظام في السلك الإكليروسي وكان أشد ما يحشاه هو ما سيحدثه ذلك من الألم في نفس والدته التي كانت خلاصة آمالها في الحياة أن يصبح ابنها من رجال طائفة الإكليروس ، وقد كتب رينان من رسالة لأحد أصدقائه في تلك الفترة يقول « إنني مستعد أن أضحي من أجلها بكل شيء سوى وبيخي وضميري ، ولو طلب مني الله لكي أجنبها الألم أن أخمد في نفسي قوة التفكير وأن أحكم على نفسي بأن أعيش ساذجاً جاهلاً لوافقت على ذلك ، ولكن هل في قدرة الإنسان أن يعتقد أو لا يعتقد ؟ لوددت أن أكون قادراً على أن أكبت في نفسي الملكة التي ترغمني على البحث ، فهذه الملكة هي علة شقائي ، وسعداء هؤلاء الذين رزقوا روح الأطفال فهم طوال حياتهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يناموا ويحلموا ! وأرى حولي رجالاً أتقياء بسطاء كانت الديانة المسيحية كافية لجعلهم صالحين سعداء . ولكنني لحظت أنهم مجردون من ملكة النقد : فليشكروا الله على ذلك » .

وكان عليه أن يبت نهائياً في مسألة الاستمرار في السلك الكهنوتي أو تركه إلى الأبد عند عودته من الإجازة القصيرة . ولكن إذا ترك السلك الكهنوتي فماذا يفعل وهو غير صالح للحياة العملية ؟ ولما عاد إلى معهد القديس سلبس أخبر أنه عين في إحدى المؤسسات الكرملية التي أنشأها رئيس أساقفة باريس ، فرفض قبول هذا التعيين ووجد أنه لا مفر من المصارحة بما في نفسه ، وقابل الأب ديبانلوب وذكر له الشكوك التي خالجت ، وأدرك الرجل أن رينان لم يعد صالحاً للانتظام

في سلك الإكليروس ، ولكنه مع ذلك لم يقس عليه وترفق به ، وعرض عليه المساعدة المالية ، فرفض رينان وشكره على ذلك .

وهكذا خلع رينان الثوب الكهنوتي وصار خليفة فولتير في نقد تاريخ الديانة اليهودية والدين المسيحي ، ولكن سلوكه كان يختلف عن سلوك فولتير ، ومرد ذلك إلى اختلاف طبيعة الرجلين ، وقد ظل رينان إلى النهاية متأثراً بالآداب المسيحية ، وقبل أن يكون مدرساً بإحدى المدارس الداخلية بالحي اللاتيني ، وكان التدريس لا يستغرق سوى ساعتين من وقته ، ولذلك وجد متسعاً من الوقت لمتابعة دراساته دون أن يندب حظه أو يشكو حزنه ! وعمل على مداواة الجرح الذي خلفه في نفس والدته تركه للسلك الكهنوتي ، وأقنعها بأنه لا يزال ابنها الصالح الذي يحبها ويعطف عليها ، وشد عزمه في هذه الأزمة مواساة شقيقته له ، وعرف في المدرسة الداخلية مارسلان برتلو وكان رينان يكبره بسبع سنوات ، وتوثقت بينهما علاقات الصداقة ، وكان برتلو مقبلاً على الدراسة العلمية دون أي غرض آخر ، وقد أعجب رينان بهذه النزاهة العلمية وكان كل منهما معنياً بالبحوث التي يعالجها الآخر ، قال رينان « بعد الأشهر الأولى من سنة ١٨٤٦ أصبح النظر العلمي الخالص للكون الذي يرى أنه ليس هناك إرادة أسمى من إرادة الإنسان تعمل بطريقة جديرة بأي تقدير هو الرسالة التي لم نبتعد عنها قط » وكان حب أخته له وصداقة برتلو هما الضوء الذي ينير له سبل الحياة في جهاده الشاق ومثابرته المستمرة على الدرس والتحصيل ، وأخذ يستعد لنيل الإجازات الجامعية ولزيادة معرفته باللغات وبخاصة اللغات السامية : وأمعن في القراءة وتوسع في الاطلاع باحثاً عن أصول الديانة اليهودية والديانة المسيحية : وكان يرى أن الديانة المسيحية قد انبثقت من الديانة اليهودية ، ولما كانت اللغة العبرية هي لغة أسفار العهد القديم لذلك كان للتبحر في اللغات

السامية جاذبية شديدة تجلب رينان إليها ، ومن ناحية أخرى كان رينان يرى في تاريخ اللغات تاريخ عقل الإنسان وأن علم مقارنة اللغات له أهمية فلسفية بالغة ، وكانت أول جوائز علمية لما قيمتها حصل عليها رينان في مجال البحوث اللغوية ، ففي سنة ١٨٤٧ نال جائزة فولتي إذ كتب أوفى فصل في اللغة قدمه المتسابقون ، وكان هذا الفصل نواة كتابه الذي أصدره فيما بعد عن تاريخ اللغات السامية . وما أظهره في هذا الفصل من القامة أكد الصداقة بينه وبين العالم اللغوي الفرنسي الشهير يوجين برونوف أستاذ اللغة السنسكريتية في الكوليج دي فرانس والحجة الثابتة في اللغات الشرقية ، وقد هدى رينان إلى معرفته الأدب الهندي القديم وديانات الهند وأساطيرها وفتح له ذلك عالماً جديداً من عوالم الفكر والخيال .

والحوادث الثورية التي وقعت سنة ١٨٤٨ تركت في نفس رينان أثرها وأثارت اهتمامه بالمسائل السياسية والحركات الاجتماعية . وشغل خلال هذه السنة بكتابة بحث عن تاريخ دراسة اللغة اليونانية في غرب أوروبا من نهاية القرن الخامس الميلادي إلى القرن الرابع عشر ليشتمل به إلى مسابقة اقترحها أكاديمية الفنون والآداب ، ولما أتم هذا البحث شرع في التحريف في الاستعداد للتقدم في امتحان مسابقة الفلسفة ونال جائزة أكاديمية الفنون والآداب كما جاء ترتيبه الأول في امتحان الفلسفة .

وبدأ في تلك السنة اتصاله بالمجلات الدورية فكتب في مجلة « الفكر الحر » وكانت أولى مقالاته عن أصول اللغات ، والحوادث الدامية التي وقعت في أعقاب ثورة فبراير سنة ١٨٤٨ بفرنسا ، والفوضى السياسية ، والاجتماعية والفكرية التي شملت البلاد بعثت رينان على أعمال الفكر وإطالة التأمل في الأشهر الأخيرة من سنة ١٨٤٨ وأوائل سنة ١٨٤٩ وكانت ثمرة هذا التفكير والتأمل الكتاب الذي ضمنه جماع أرائه في فلسفة الحياة

ونظراته إلى الماضي والحاضر والمستقبل وذخائر اطلاعه الواسع وعلمه الغزير ، وفي يوليو سنة ١٨٤٩ نشر فصلاً في مجلة الفكر الحر عن الحركة الفكرية بفرنسا في سنة ١٨٤٩ وأعلن محرر المجلة أن هذا الفصل أحد فصول كتاب « مستقبل العلم » الذي سيظهر بعد أيام قلائل . ولكن ظهور هذا الكتاب تأخر إلى سنة ١٨٩٠ أي أنه ظل محتفظاً به في درج مكتبته مدة أربعين سنة بعد الإعلان عن قرب ظهوره . ولم يدخل عليه أي تغيير أو تعديل . والكتاب حافل بالآراء الموسحية في شتى الموضوعات التي تهتم البشر مشفوعة بأمثلة من مختلف الآداب العالمية في جميع العصور على وجه التقريب . وقد يعجب الإنسان كيف استطاع شاب في السادسة والعشرين من عمره أن يكتب مثل هذا الكتاب الحافل ، وقد ظلت الفلسفة التي بسطها في هذا الكتاب فلسفته طوال حياته ، وقد أوضح في هذا الكتاب أن إصلاح المجتمع لا يكون عن طريق توزيع الثروة توزيعاً متساوياً وإنما يكون عن طريق نشر الثقافة الفكرية والأخلاقية ، ولم يخلق الإنسان للمتعة الأرضية ، وعليها أن نهى الظروف التي تلبس فيها الثروة شيئاً قليل القيمة ثانوياً وتصبح الثقافة ديناً يفنى بكل حاجات الإنسان المشروعة ، ولكن إذا أصبح الناس جميعهم فلاسفة فمن الذي يقوم بالأعمال العادية اليومية الدنيوية ؟ لا مناص في هذه الحالة من إلحاق الأعمال اليدوية بالفلسفة والثقافة الفكرية ، ولقد كان الفيلسوف اسبنوزا يصقل زجاج النظارات وروبرت بيرنز الشاعر الأسكتلندي الكبير كان يتغنى بالشعر وهو يسير وراء الخرافات ، والذي يصلح العالم هو العلم أي المعرفة في أوسع معاني الكلمة ، ولقد ضعف تأثير الأديان ، وديانة العلم تحبونا بالكثير مما قصر عنه باع المعتقدات القديمة ، ويعزز رأيه قائلاً « في طفولتي ومطلع شباني دقت حلالة الإيمان وعرفت مباحج الاعتقاد ولكن مثل هذه المرات - وأقول ذلك من أعماق روحي - ليست

بشيء إلى جانب ما شعرت به من الإبهاج في تأمل الجميل والبحث المتحمس عن الحق .

ومن الفصول الهامة التي نشرها في مجلة الفكر الحر الفصل الذي كتبه عن مؤرخي حياة السيد المسيح الانتقادين ، وكان هذا الفصل الخطوة الأولى نحو تأليف كتابه الذائع الصيت عن « حياة المسيح » وقد بين في هذا الفصل تأثير البحاثه الألمانى ستراوس في كتابه عن المسيح بآراء الفيلسوف هيجل ، وكانت نظرية ستراوس قائمة على أن معظم الحوادث المروية في الأناجيل خرافات تكونت في العقل اليهودى عما سيكون عليه المسيح أو المخلص المنتظر وما سيفعله ، ولكن رينان يرفض هذه النظرية ، ويرى أن حالة العقلية اليهودية عند ميلاد المسيح لا تقرها ، ويفرق بين الظروف التي يسمح فيها بتطبيق المذاهب الخرافية والظروف التي لا يسمح فيها بذلك ، وهو يفضل المذهب الأسطورى القائم على الاعتقاد بأن هناك نواة من الحقيقة نسجت حولها الأساطير ، وقد استرعت كثير من الفصول التي كتبها رينان الأنظار ، وكان من هؤلاء الذين أعجبوا ببحوثه ودراساته العلامة فيكتور ليكلارك ، وكان من أثر تركيته له أن عهدت أكاديمية الفنون إلى رينان ورفيق له بمهمة البحث في المكتبات العامة ومكتبات الأديار في إيطاليا عن مخطوطات غير مطبوعة سريانية أو عربية ، وقضى معظم سنة ١٨٥٠ في إيطاليا وأمضى بعد ذلك بضعة أشهر في إنجلترا ، وما أظهره من البراعة في التقارير التي كتبها إلى وزير التعليم عن تلك المكتبات جعله يعجب به ويقدر علمه بالمخطوطات الشرقية ، وساعد ذلك على اختياره لوظيفة في قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة القومية .

ولكى يحصل على الدكتوراه في الآداب ويستكمل تكوينه الجامعى كان عليه أن يقدم أطروحتين إحداهما باللاتينية والأخرى بالفرنسية ، وقد جمع لكلهما المواد اللازمة في أثناء إقامته في الخارج ، وطبعت الأطروحتان

سنة ١٨٥٢ وظاهر بلقب دكتور ، وكان موضوع الأطروحة الأولى رأيه الذي اشتهر به وهو أن معرفة العرب في العصر الوسيط لفلسفة أرسطو كانت جميعها مستمدة من الترجمات السريانية ، وكان موضوع الأطروحة الثانية ابن رشد والرشدية ، وقد وطدت هذه الأطروحة مكانة رينان بين المستشرقين ، وعنده أن ابن رشد أضاف إلى ما استمدته من الترجمات العربية لأرسطو المنقولة عن السريانية آراء جديدة من عنده ، وأوجد مدرسة من مدارس الفكر العقلية أثرت مدة قرون في التفكير الأوربي تأثيراً شديداً ، ودل ذلك على تعمقه في دراسة فلسفة العصر الوسيط وسعة اطلاعه وتنوع معلوماته .

وأقام بعد عودته من هذه البعثة مع أخته هنرييت في مسكن صغير بباريس ، وكان يقضى جزءاً من النهار في المكتبة القومية ويوقف أمسياته جميعها على البحث والدراسة ، وكانت تستغرق دراسته في أغلب الأوقات ساعات كثيرة من الليل وقد وفرت له أخته أسباب الراحة وكفته مؤونة احتال الأعباء المنزلية ، وكانت علاوة على ذلك تراجع ما يكتب ، وقد نصحته بتحرى سهولة الأسلوب وبساطته ، وأن يخدم من يله إلى السخرية ، وزاره في علية الناشر المعروف كالمن ليثي واتفق معه على طبع كتاب ابن رشد وما يؤلفه من الكتب بعد ذلك ، ولم يكن رينان يتوهم حتى ذلك الحين أنه يستطيع الحصول على مال من التأليف ، وألقى كتابه عن ابن رشد رواجاً ملحوظاً .

وقد أطلع صديقه أوغسطين تيرى على كتابه عن مستقبل العلم فنهاء عن تقديمه للطبع ووافقه على ذلك سلفستر دى سامى ابن المستشرق الكبير وأشارا عليه بموالة الكتابة في الجورنال دى ديبا ومجلة العالمين ونشر أجزاء من كتاب مستقل العلم فهما لأن جمهرة القراء الفرنسيين لا تستطيع استساغة الكتاب برمته ، وعمل رينان بنصيحتهما .

ورأى رينان أن المرتب الذى يتقاضاه من المكتبة القومية مضافاً إليه دخله من الكتابة فى الأدب يكفى للزواج ، ووقع اختياره على بنت أخى المصور آرى شيفر ، وكان موفقاً فى زواجه وظلت أخته هنرييت معه حتى وفاتها .

وفى سنة ١٨٥٥ ظهر كتابه عن التاريخ العام للغات السامية وحاز إعجاب علماء اللغات وتقديرهم ، وقد بسط فيه رينان رأيه فى أن الاختلاف بين الشعوب الهندية الأوربية أو الآريين وبين الساميين ليس مقصوراً على اللغة والأرومة فحسب ، وإنما يصحبه اختلاف أساسى فى طريقة النظر إلى الكون . فالشعوب السامية بطبيعتها موحدة . والشعوب الآرية تميل إلى تعدد الآلهة . وقد ألهمت قوى الطبيعة من بادئ أمرها . فى حين أن الساميين فرقوا بين الله والكون . والديانات الثلاث الموحدة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام سامية الأصل ، ولم يكن أحد من الأرومة الآرية بأله واحد إلا عن طريق الساميين ، ولم يصل الساميون إلى التوحيد عن طريق التفكير وإنما استجابوا فيه لنداء القلب ، ولكنهم من ناحية أخرى ليس عندهم فلسفة ولا علم ولا أساطير ولا شعر لإبقى ، والملكات التى تنتج الأساطير هى التى تنتج الفلسفة ، والمند وبلاد اليونان أخرجتا خير الأساطير وأعظم الأنساق الفلسفية ، وشعر الساميين شعر ذاتى وهم ينقصهم الخيال الخلاق ، والشعر الإبقى وهو من ثمرة الميثولوجيا والدrama غير معروفين عندهم ، وفى التأليف الرواى لم يأتوا بشيء أكثر من الحكايات ذوات المغزى ، وعقيدة التوحيد جعلت التصوير والنحت من الأشياء المكروهة ، ولم ينتدع الساميون نظماً سياسية عظيمة كما فعل الرومان واليونان ، ولم يوجعوا إمبراطورية عظيمة منظمة مثل الفرس ، واجتمع عند الساميين لا يخرج عن نطاق الخيمة والقبيلة ، وموجز القول إن خصائصهم سلبية ، ولكن خاصتهم الإيجابية العظيمة ترجع سائر الخصائص

وتعوضهم عما بهم من نقص ، فالشعر مدينون للساميين بالتوحيد . وهو دين له قيمة لا تقدر ، ولكن هذه الآراء الرينانية واجهت اعتراضات كثيرة ، وقد دافع رينان عنها بعد أن أدخل عليها بعض التعديل وفى الفترة من سنة ١٨٥١ إلى سنة ١٨٦٠ شغل رينان بكتابة فصول فى موضوعات شتى للديبا ومجلة العالمين ، وقد أبعدت شهرته وزادت فى عدد قرائه ، وكان أسلوبه يمتاز بالرشاقة والصفاء والمرونة والوضوح ، وترجم سفر أيوب وترانيم سليمان وقدم لكل منهما بحثاً وافياً .

وفى سنة ١٨٦٠ أوفدت الحكومة الإمبراطورية رينان ليكشف آثار فينيقيا القديمة ويبحث عن مخطوطات ، وشاهد فى هذه الرحلة الأراضى المقلسة ، وصحبته فى رحلته أخته هنرييت وزوجته ، ولما اضطرت زوجته إلى العودة إلى فرنسا ظلت أخته معه ، وبدأ رينان يكتب كتابه عن حياة المسيح ، وكانت أخته تنصت له فى عطف وإعجاب وهو يقرأ عليها الفصول التى كتبها . وقبل استعدادهما للعودة إلى فرنسا أصيبا بالحمى ، ولما أفاق رينان من غيبوبته بعد اثنتين وثلاثين ساعة كانت أخته قد أصبحت جثة هامدة ، وستظل ذكرها ناضرة عطرة فى الإهداء المؤثر الذى صد به كتابه عن حياة المسيح ، وعاد إلى فرنسا جيداً موجه القلب ومعه أصول كتاب حياة المسيح .

وفى سنة ١٨٦٢ عين رينان أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس ، وأزعجت أولى محاضراته رجال الدين فى فرنسا . وبعد إلقائها بأربعة أيام منع رينان بأمر من السلطات من الاستمرار فى إلقاء المحاضرات . وتلقى رينان هذا المنع بهدوءه الفلسفى ، ودعا طلبة فرقته بالكوليج دى فرانس إلى الحضور لداره ليلقى عليهم الدروس التى منع من إلقائها فى الكلية ، وقبل ذلك الطلبة وظل سنوات يلقي عليهم الدروس فى منزله .

وَأتم رينان كتابه عن حياة المسيح وظهر الكتاب سنة ١٨٦٣ وظهرت في الكتاب قدرة رينان البعثة العالم وبراعة رينان الشاعر الفنان : واستفاد في تأليف الكتاب من مشاهدته البلاد التي عاش في جوها السيد المسيح وتنقل في أرجائها ، ولقى الكتاب اقبالا ورواجاً ولكنه أغضب رجال الدين ، فسعوا سعيهم عند الإمبراطور نابليون الثالث الذي كان يعتمد على تأييدهم لسياسته حتى حرم رينان من كرسيه الجامعي ، واقترح وزير المعارف تعيين رينان في وظيفة مساعد مدير قسم المخطوطات في المكتبة الإمبراطورية للإفادة من علمه ، ولكن رينان رفض قبول هذه الوظيفة ، ونفقه في هذه الأزمة رواج كتاب حياة المسيح ، وقد شجع رينان هذا الرواج على أن يمضي في تأليف الجزء الثاني من كتاب « أصول المسيحية » وكان الجزء الأول هو كتاب حياة المسيح ، وحوالي نهاية سنة ١٨٦٤ سافر رينان إلى الشرق وقد حرص على زيارة فلسطين قبل شروعه في كتابة الجزء الثاني الذي كان سيتناول حياة الرسل لأن واحداً منهم أو اثنين زارا فلسطين ، وحاول رينان في كتابه أن يصور الأمكنة والناس كما كانت في عهد بولس الرسول ، وظهر كتاب « الرسل » سنة ١٨٦٦ وظهر الجزء الثالث سنة ١٨٦٩ وقد تناول فيه حياة القديس بولس ، وقد أشار رينان في مقدمة كتاب « الرسل » إلى ما وجه إلى كتابه عن حياة المسيح من نقد ، وكان بعض النقاد قد اتهموا رينان بأنه كان يرى من وراء كتابه إلى هدم العقيدة فقال إنه تلقى رسائل كثيرة يسأله مرسلوها عما قصده بكتابه وكان رده أن قصده كان الغاية التي يرومها كل مؤرخ وهي كشف الحقيقة وجعلها تعيش والعمل على جعل حوادث الماضي ذوات الشأن حية معروفة بقدر ما نستطيع من الدقة ، وأن نعرضها عرضاً جديراً بها وأن هر أركان عقيدة أحد من الناس لم يكن قط من أهدافه بل إنه

يأسف أشد الأسف إذا كان نشر بعض الحقائق يؤدي إلى ذلك .

وتوالى الحوادث بفرنسا ونشبت الحرب السبعينية وفي نهاية إبريل سنة ١٨٧١ ستم رينان الخالة في باريس وتركها إلى قرساي ، وهناك كتب محاوراته الفلسفية ، ولم يقدمها للطبع إلا بعد ذلك بخمسة سنوات ، وفي سنة ١٨٧٣ ظهر كتابه « ضد المسيح » وهو الجزء الرابع من تاريخ نشأة المسيحية ، وقد زار رينان روما قبل أن يشرع في تأليفه ، وفي الكتاب وصف بارع لشخصية نرون وسلوكه وتفصيلات رهيبة عن فظائمه ، وبعد أن أتم رينان كتابة الجزء الخامس من تاريخ نشأة المسيحية أراد أن يجعل محاوراته الفلسفية في صورة دراماتيكية بحيث تصبح صالحة لأن تمثل على « مسرح فلسفي » إذا كان ذلك ميسوراً فكتب أربع تمثيلات فلسفية وهي كاليبان وماء الشباب وكاهن نيمي ورئيسة دير جوار .

وقد أعلن في مقدمة كاليبان أن الفلسفة بلغت مرحلة معرفة أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً ، وفي سنة ١٨٧٨ اختير رينان عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً للعالم الطبيعي الكبير كلود برنار وفي السنة التالية ترجم سفر الجامعة إلى اللغة الفرنسية ، وكتب ذكريات طفولته التي ظهرت سنة ١٨٨٣ وقضى رينان السنوات الأخيرة من حياته في تأليف كتابه عن تاريخ بني إسرائيل ، وقد تم في خمسة أجزاء ظهر الجزءان الأخيران منها بعد وفاته وكان يعاني آلام المرض في سنواته الأخيرة وهو مشغول بتأليف هذا الكتاب ، وعرف في أول سنة ١٨٩٢ أن حالته الصحية تبعث على اليأس ، وعانى من مرضه آلاماً مبرحة احتملها صابراً متجلداً ، ولم يفقد في خلال ذلك رقة أخلاقه وعطفه على من كانوا حوله ، وقال إنه لا يخاف الموت لأنه قانون الطبيعة وعلمنا أن نستسلم له صابرين ، وقضى نحبه في يوم ٢ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ، وقد عاش رينان حياة نقية خالية من الشوائب

ويقول رينان في ذلك « في ذلك اليوم سألت نفسي
باهتمام أكثر مما ألفت هل هناك شيء خير من أن يهب
الإنسان كل لحظة من حياته للدراسة والفكر ، وبعد أن
استشرت ضميري وأكدت إيماني بالعقل الإنساني أجبت
في تصميمي « لا » .

وكان اعتقاد رينان أن إنفاذ الجماهير من الاستغلال
الاقتصادي وتوفير أوقات الفراغ لها يمهدان لها سبيل
الاستفادة من ثمرات الفكر ، فليس هناك سعادة إلا
إذا تساوَت الناس جميعهم ، ولكن المساواة لا تجي
إلا إذا بلغوا جميعاً مرتبة الكمال ، ومما يحزن الأديب
النحيرير أو المفكر الكبير أو العالم المتمكن أن يرى نفسه
في عزلة عن المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه بسبب
امتيازته وتفوقه .

ولأجل أن يستغل الإنسان امكانياته كلها عليه أن
يعرف الطبيعة ويدرس نفسه ، والعلم يعلم الإنسان أن
يسيطر على البيئة وينجي عنه المخاوف ، وما زلنا
متخلفين في ذلك الفن الصعب فن معرفة الطبيعة
الإنسانية ، ولما كانت الإنسانية في خلال أدوار حياتها
قد مرت باستحالات كثيرة لذلك يرى رينان أن
للتاريخ أهمية خاصة في الكشف عن الطبيعة الإنسانية ،
وكما أن علم اللغات معناه تاريخ اللغات وعلم الأدب
والدين معناه معرفة تاريخهما فكذلك علم عقل الإنسان
معناه تاريخ عقل الإنسان ، وإذا اقتصرنا على تفهم
عصر واحد واكتفينا بذلك ولم نتجاوزه كونا فكرة
خاطئة عن طبيعة الإنسان ، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ
التربية الإنسانية ، وهو يبدأ بفعل الإنسان البدائي الذي
يتمثل في الأديان القديمة ، ففي كتب الأقوام البدائيين
المقدسة تتمثل روحهم القومية وأشعارهم وأخلاقهم
وآدابهم وفلسفتهم وعلمهم ، ولم يمكن اقتفاء آثار تقدم
العقل الإنساني إلا في العصر الحديث ، لأن لغات الأمم
وآدابها لم تدرس بعناية وتقرأ بفهم وبصيرة إلا في

عائلة مجدة حياة عالم متفان في العلم والبحث ، ومع ذلك
كان سباقاً إلى معالجة مشكلات عصره العقلية والسياسية ،
وكان يلبى برأيه في صراحة وشجاعة في الموضوعات
الدينية وغير الدينية ، وقد أثار عداوات شديدة ، ولكنه
لم يرد على أحد ممن كانوا يوجهون إليه الطعن ، ومع
صدق وطنيته لم يتملق أمة ولم يندعها بالمغالاة بقيمتها ،
وبعد دزمنة فرنسا في الحرب السبعينية لم يركن إلى الانحاء
على الجدل العائر وإنما عمل على أن يوضح لأمة أنخطاءها
ويبصرها بأوجه النقص في تقليديها للأمور ، وعمل
دائماً على النهوض بالثقافة ، قال عنه صديقه البريطاني
جرات داف « الذي يعرف عنه أي شيء يعلم أن
سلوكه من مولده إلى وفاته كان سلوك قديس - وهو
قديس قد يكره الناس أراءه ولكن حتى إذا حكمنا عليه
بتعاليم بحيرة الجليل فإنه مع ذلك لا يزال قديساً » وهو
مؤرخاً يحاول أن يقدم لنا صورة واضحة لما يصفه ،
وتقديراً نزيهاً للشخصية التي يتحدث عنها .

كتاب مستقبل العالم

حاول رينان في هذا الكتاب الذي بدأ تأليفه وهو
في الخامسة والعشرين من عمره أن يقول كل شيء ولا
يتترك شيئاً ، وقد سجل في الأفكار التي كونها وصحبته
طوال حياته ، وكان من الحين إلى الحين يستمد من
معين هذه الأفكار ويرجع إليها ، ففي هذا الكتاب
جراثومة كل ما فكر فيه وكل ما نوى تأليفه ، فهو قصة
حياته الفكرية وصحيفة اعترافاته وبرنامجه حياته ،
ويجمل أحلام شبابه وأمانيه وذكرياته ، وقد كتبه وهو
يؤمن بأن العالم سينقذ الإنسانية ، وبأن العصر الذي يسود
فيه العقل ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود آت
وعنده أن العلم في أوسع معانيه هو تنظيم المعرفة جميعها
على اختلاف ألوانها . ويروي لنا رينان أنه دفع إلى هذا
الاعتقاد حينما وجد في فبراير سنة ١٨٤٨ طريقة إلى
درس المسكرتي مسدوداً بالتأريخ التي أقامها الثوار ،

العصر الحديث ، وكان القدماء لا يعرفون سوى اللغة التي يتحدثون بها ولم يجربوا ما يكفى من الثورات الأدبية والاستحالات الفكرية ، ومن ثم لم يكن في استطاعتهم أن يصلوا إلى علم مقارنة اللغات أو استخلاص مبادئ النقد الجمالى ، وقد ظهر علم مقارنة الآداب في أواخر القرن الثامن عشر بعد أن حدثت ثورة في الذوق الأدبي قضت على الاعتقاد بأن هناك معياراً مطلقاً للذوق الأدبي وقبول فكرة النسبية في الذوق شجع على الأخذ بالتقدير النسبي لحالات الحضارة ، وأكد رينان أهمية ما قدمه الباحثون أمثال فيكو. وهردر ونيبور وجيكوب جريم وميلر وشاتوبريان وسكوت وتيرى وميشليه وغيرهم في هذا الصدد .

وتقتضى معرفة تاريخ العقل البشرى الانغماس في دراسة الأدب ، ففي الأدب تظهر قوانين العقل البشرى بصورة غير مباشرة ، على خلاف الحال في علوم الطبيعة ، والموهبة اللازمة هنا هي ملكة الناقد الأدبي المارءف الحس ، والذين رزقوا شغوف الحس ودقته ولطافته هم المزودون لإدراك الحق في العلوم التاريخية والعلوم الأدبية كما أن الذين أوتوا موهبة التفكير المحكم المضبوط يصلون إلى الحق في العلوم الرياضية ، على أن شغوف الحس ورهافة الذوق لا بد أن يقرنا بالمعرفة الواسعة والاطلاع الغزير والتفكير العميق ، فالمرءخ الحق المستكمل الأداة يعرف كيف يختبر الوثائق ويستخرج ما له قيمة من بحوث الآخرين ، والجمع بين المعرفة الشاملة المحكمة والتقدير الدقيق هو الفلسفة بأصدق معانيها ، وليست الفلسفة علماً قائماً بذاته ، لأنها جانب من العلوم كلها .

ويرى رينان أن الخطوة الأولى لمن يهب حياته للحكمة أو الذي يتطلع إليها هي أن يقسم حياته قسمين ، أحدهما للحياة العادية المكونة من حاجات الوجود المادى والآخر هو القسم المثالى السهاوى الذى ينشد الحق والخير

والجمال ، وهذا هو التعارض القديم بين الجسد والروح الذى عرفته الأديان والأنساق الفلسفية ، وعند رينان أن هذا ليس ازدواجاً في تكوين الإنسان وإنما هما طريقان مفتوحان أمام الإنسان ، والتفريق بينهما يقتضى التسليم بأن الحياة الأسمى المثالية هي كل شيء ، وأن الحياة الأدنى التي تقتضى في متابعة المسرات والجري وراء المتعة لا تثبت أمام الحياة المثالية كما يتراجع المحدود بازاء اللامحدود ، وإذا كانت الحكمة العملية تأمرنا بأن نفكر فيها فما ذلك إلا من أجل الحياة المثالية وكشرط من شروطها ، ويضيق رينان بهؤلاء الذين لا يأخذون الحياة مأخذ الجد ، وإذا كانت الحياة ليست سوى سلسلة حقائق ليس لها قيمة أسمى ولا دلالة عليها فإن التفكير الجدى يسوقنا إلى نبذها ، والحياة الفكرية ومحاولة تحقيق الجمال وبلوغ الكمال بقدر ما يستطيع كل إنسان هي الشيء المرغوب فيه وما عداها باطل ، وكل ما هو متصل بحياة الإنسان الأسمى التي تميزه عن الحيوان مقدس وجدير باهتمام ذوى العقول الراجحة والشعور الجميل يعادل الفكرة الجيدة ، والفكرة الجيدة توازى العمل الصالح ، والنسق الفلسفى يعادل الشعر وقيمة الشعر تساوى قيمة الكشف العلمى . والحياة التي تقتضى في متابعة العلم حياة قيمة كالحياة التي تقتضى في ممارسة الفضيلة ، والإنسان الكامل هو الذى يكون شاعراً وفيلسوفاً وعالماً ورجلاً فاضلاً ، وهو لا يكون كذلك من الحين إلى الحين وإنما يكون كذلك في كل لحظة من لحظات حياته فيكون شاعراً في الوقت نفسه الذى يكون فيه فيلسوفاً وفيلسوفاً في الوقت نفسه الذى يكون فيه عالماً ، وبالاختصار تتمزج فيه كل عناصر الإنسانية في انساق جميل كما في الإنسانية نفسها ، ويعيب رينان على عصره أنه كان لا يسمح بتوفر مثل هذه الوحدة لأن الحياة أصبحت فيه حرفة ، فالإنسان مرغم على أن يتخذ لقب الشاعر أو الفنان أو العالم وأن يخلق لنفسه عالماً صغيراً يعيش فيه غير عالم بما يتجاوز حدود هذا العالم

الضيق المحدود ، بل ربما أنكر وجود كل ما يتجاوز
عقله ، ولا ينكر رينان أن هذا حكم الضرورة ، ولكنه
بصر على أنه منافي للكرامة الإنسانية واكتمال الفردية ،
والهدف النهائي للإنسان ليس هو أن يعرف ويشعر
ويتخيل وإنما هو أن يبصر كاملاً أى إنساناً بكل معنى
الكلمة ، وأن يمثل في طرازه الفردى صورة موجزة
للإنسانية الكاملة . وأن يظهر في وحدة قوية جميع
المظاهر التي رسمتها الحياة في العصور المختلفة والأمم
المتباينة . والإنسان كثيراً ما يظن أن الأخلاق والأخلاق
وحدها هي الكمال ، وأن نشدان الحق والجمال ليس
أكثر من متعة ، وأن الرجل المستقيم الأخلاق هو الرجل
الكامل . وأنموذج الكمال تقلعه لنا الإنسانية نفسها ،
وأكمل حياة هي الحياة التي تمثل لنا الإنسانية برمتها ،
والإنسانية المثقفة ليست معنية بالأخلاق فحسب وإنما
تعنى كذلك بالمعرفة والبحث وتحريك المشاعر وإشعال
الحاسة .

وليس في استطاع أى إنسان أن يضرب بسهم في
كل ناحية من نواحي الثقافة ، والذي يجيد التصوير
بريشته قد لا يجيد العزف على الآلة الموسيقية . ولا
يحسن استعمال الأجهزة العلمية . فكل فرع من فروع
العلم وكل فن من الفنون في حاجة إلى تربية خاصة
وإعداد معين . ولكن الذي يمكن أن يحدث في صورة
من الثقافة الفكرية أكثر تقدماً هو توفر العاطفة التي
يستلهمها الشاعر في قرض الشعر ويستعين بها الفيلسوف
في نفاذ نظراته والعالم في وثبات خواطره . ومثل هذه
العاطفة تميل إلى الخير والحق والجمال .

ويروي رينان قصة الرجل الذي قال لأحد الفلاسفة
التداعي إنه يظن أنه لم يولد ليكون فيلسوفاً ، فأجابه
الفيلسوف قائلاً « أيها البائس السيئ الحظ ما الذي تظن
إذن أنك ولدت من أجله ؟ » ولو كان المقصود هنا
بالفلسفة دراسة بضع مسائل معينة تتفاوت أهميتها لكان

جواب الفيلسوف ضرباً من السخف ، ولكن إذا فهمنا
الفلسفة على حقيقتها فإن الرجل الذي لا يكون فيلسوفاً
هو الرجل الذي عجز عن إدراك المعنى الأسمى للحياة ،
وهو من غير شك رجل بائس . وهذا كان معنى أن
يكون الإنسان شاعراً هو مجرد القدرة على استعمال
الألفاظ وسوق الأخيلة . فإن الكثيرين سينتزلون برغبتهم
عن لقب الشاعر ، ولكن إذا فهمنا أن الشعر هو روح
ملكة التأثير بجمال الأشياء فإن الذي ليس بشاعر يعد في
هذه الحالة ليس بانسان . وإذا كانت هناك أمثلة تقدم
لتوضح ذلك فإن أماننا حياة العبقريين ، فحياة العبقري
يتمثل فيها دائماً اجتماع القوى الفكرية العظيمة والمشاعر
الشاعرية العالية ، والشعر والفلسفة والفن والعلم ليست
سوى طرائق مختلفة في النظر إلى الشيء نفسه . وهذا
الشيء هو الوجود في مختلف مظاهره ، ولذلك ليس
هناك فيلسوف كبير ألا وهو في الوقت نفسه شاعر ،
والفنان العظيم حظه من الفلسفة أكثر من هؤلاء الذين
يحملون لقب فيلسوف ، ولقد وجد بيرانييه وسيلة
ليقول كل ما يريد في قالب أغانيه الشعرية . وغيره قد
يضمن ما يريد أن يقوله القالب الروائي أو يصوغه في
صورة تاريخ . والعبقرية عالمية .

ولقد كان القدماء ينظرون إلى محاولة الإنسان
كشف أسرار الوجود كأنها محاولة متطوية على تحد
للآخرة . وكان العلم في رأيهم نوعاً من أنواع الخروج
عن الطاعة الواجبة ، وأسطورة بروتياس ليس لها سوى
معنى كراهة الآخرة لمحاولة معرفة أسرار الوجود التي
تحرص الآخرة على أن تكون هي وحدها المنفردة بمعرفتها
وكثير من الأساطير تدور حول هذا الموضوع ، وكانت
محاولة تحسين أحوال الإنسان تعد مصدراً لشر ودليلاً
على التمرد .

وينظر إلى العلم دائماً من ناحية فوائده العملية وقيمه
في توضيد الحضارة . والمجتمع الحديث مدين للعلم بكل

الزوات والغرائز ، ولا فائدة من الجدل مع الذى ينكر أن التاريخ ليس مجرد ثورات بلا هدف أو حركات غير نتائج ، ولا يستطيع الإنسان أن يثبت سير الإنسانية فى طريق التقدم لمن لم يحاول إدراك ذلك ، والإنسانية بعد أن كانت تحبب خبط عشواء وهى تلتبس طريقها فى ظلمات الجهل مدة قرون خلت جاء الوقت الذى ملكت فيه زمام أمرها وشعرت بقوتها ، وكانت الثورة الفرنسية أول محاولة للإنسانية لوضع زمامها بيدها ، وكل ما مضى قبل ذلك يمكن أن نسميه كما أطلق عليه روبرت أون « العصر اللامعقول فى حياة الإنسانية » ، وهذه الثورة أوجدتها الفلاسفة ، وكوندنرسية وميرابو وروبيبير أول مفكرين من أصحاب النظريات تدخلوا فى توجيه السياسة وحكم الإنسانية بطريقة علمية خاضعة لسنن العقل ، وكان أعضاء الجمعية التثريبية جميعاً بدون استثناء من تلامذة فولتير ، وكانت هذه المحاولة لحكم الدنيا حكماً معقولاً ونقض النظم القائمة محاولة جبارة جريئة لا نظير لها فيما سلف ، وبضرورة الحال لم تخل هذه المحاولة من الشوائب والعيوب ، وعلمنا أن نؤمل أن الإنسانية مثابرة على السير إلى الأمام محتفزة ما يقوله المتشككون ، وقد خطت الخطوة الأولى فى سبيل التحرر والطريقة الوحيدة لارجاعها إلى حالتها التمدنية السابقة هى هدم العلم والثقافة الفكرية . وهناك قوم يعرفون ذلك ولكن لن ينجحوا فى محاولتهم ، ويقول رينان إنه يعرف العقبات التى تحول دون إصلاح الطبيعة الإنسانية ، ولكن الضيق العقل المطبوعين على حب التسلط يفسرون الطبيعة الإنسانية تفسيراً عجيباً فالطبيعة الإنسانية فى رأيهم هى ما يرونه فى عصرهم وما يريدون أن تظل محتفظة به ، ويقول فريق من الناس إن التحسن فى الأحوال الإنسانية ثمرة الدين ، وإذا سلمنا بصحة ذلك فإن علينا أن نعرف أن الدين نفسه من أجمل وأقوى ما خلقت الطبيعة الإنسانية ، والاستعانة بالطبيعة الإنسانية هى آخر حجة فى كل

ما فيه من وسائل التقدم وهذا حق ، ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة ، فالعلم كالفصيلة قيمته فى ذاته بغض النظر عن فوائده ، والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها ، ولكنها ليست لها قيمة مثالية ، ولا يرضى رينان كذلك أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة فى استنباط الحكمة العملية أو تلقى دروس فى الأخلاق ، كما أنه لا يقر رأى القائلين بأن الغرض من فن الدراما هو معالجة أهواء النفس وشفاؤها من الزوات الجاححة ، وهو لذلك يرى أن فلسفة الإنجليز وعلمهم ينقصهما السمو ، ويستثنى من الإنجليز بيرون ويقول عنه إنه أدرك فلسفة الأشياء ، ورينان يسير فى تقديره لبيرون سيرة أكثر النقاد فى خارج الجزر البريطانية ، فنقاد الإنجليز لم يرفعوا بيرون إلى المستوى الذى وضعه فيه النقاد الأوروبيون من غير الإنجليز ، ويمكن أن تبين خلال كتاب رينان عن مستقبل العلم أنه يحاول أن يزه العلم من الغرض ويضفى عليه نوعاً من القداسة ، لأنه كان يرى من وراء ذلك إلى فكرة إحلال العلم محل الدين ، وعند رينان أن الذى يواجه الانهائى دون أن يدرك أن الكون حافل بالأسرار والغرائب والمشكلات لا يمكن أن يكون إلا إنساناً متخلف العقل ضعيف الإدراك .

ويرى رينان أنه من مبتذل القول أن نقول إن العالم تحكمه الأفكار ، ومع ذلك فإن هذا ما يجب أن يكون لا ما كان فى الواقع ، ففى التاريخ لا مفر لنا من التسليم بأن القوة والزوة وما يمكن أن نسميه الصلدة قد لعبت أدوارها . والفلسفة فى نقائها وبساطتها ندر أن يكون لها تأثير مباشر فى التقدم الإنسانى ، ولم يحدث ذلك حتى القرن الثامن عشر ، والأقرب إلى الحق أن نقول إن ملابس العصر هى التى تخلق العصر . ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الإنسانية يرغم تذبذب سيرها والعقبات القائمة فى طريقها تتدرج فى معارج الكمال ، وأن فى استطاعتها أن تغلب حكم العقل شيئاً فشيئاً على

المسائل الاجتماعية والفلسفية ، ولكن علينا أن نكون حذرين فلا نقصر الطبيعة الإنسانية على ما نراه من العادات والتقاليد ، إنها أعمق من ذلك وليس من السهل الوصول إلى قرارها ، ولا يستطيع البصر الكليل أن يراه ، وكم من الأخطاء المضحكة في السيكولوجيا العادية مردها إلى هذا الوهم ! إنها نتيجة الجهل العميق للاختلافات الموجودة بين الآداب المختلفة وبين مشاعر الأقوام المختلفين ، وقد حاول فريق المحافظين أن يذكروا المحدثين بالتاريخ ، والطبيعة الإنسانية ، وردوا على المصلحين الاشتراكيين في بادئ الأمر بأنهم يهاجمون ما صنعه العصور المتوالية ، وأنهم يأتون بما ليس له سابقة ، ويشر رينان إلى الفكرة التي ظهرت في عصره وهي فكرة أن المجتمع عليه واجبات نحو الفرد والنظر إلى الشقاء الذي يحق بالفرد باعتباره من عيوب المجتمع وأن المجتمع مسؤول عما يعاينه أفراده من بؤس ، وهذه الفكرة لا نجعلنا نلقى التبعة على القدر ونحاول جهلنا أن نعمل على إسعاد الإنسانية وتقليل نصيبها من الشقاء ، ويستخلص رينان من ذلك أن الإنسانية بدأت تعرف بقدرة العقل الإنساني على إصلاح المجتمع عن طريق العلم ، وليس من المبالغة في هذه الحالة أن نزع أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم ، وأن العلم وحده هو الذي يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها ، ويقول رينان إنه حتى عصره كان الدافع الغريزي والنزوات الطارئة هي المسيطرة في الدنيا ، ولكن سيأتي اليوم الذي يقوم به العقل بذلك مستعيناً بالتجربة المستنيرة والتفكير السليم ، وسيختفي حكم الدافع العاطفي ويبدو لنا باعتباره همجية صارخة أو عهد أوهام وبدوات كما يفرق المرء بين عهد الطفولة وغضاضة السن وعهد النضج والاكتمال ، وستبدو الأحزاب المتنافرة كأنها هولات تتصارع في عصر مضى وميعجب الناس كيف كانوا فيما سلف من الزمان يصفون رجلاً مثل تاليران بأنه كان سياسياً قديراً . وهو الذي كان ينظر إلى حكم

بني البشر كأنه لعبة الشطرنج دون أن تكون عنده أي فكرة عن الغاية المقصودة . ودون أن يعرف شيئاً عن فكرة الإنسانية ومسيحكم العلم العالم لا السياسة ، والسياسة تحكم الناس كأنهم آلة . ومعنى بطل أن تكون الإنسانية آلة اختفى هذا النوع من أنواع الحكم ، والعلم الذي سيسود يكون فلسفة ، ومعنى ذلك أنه يكون علماً يبحث غاية المجتمع ويتعرف أحواله ، وهرردو يقول « في السياسة الإنسان وسيلة وفي الأخلاق الإنسان غاية » وفي ثورة المستقبل ستنصر الأخلاق على السياسة ، وتنظيم الإنسانية تنظيمًا علمياً هو الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وهو مطلبه الجريء ولكنه مطلبه الحق ، ويقول رينان إنه حتى عصره لم يكن للعقل الإنساني نصيب في تقدم الإنسانية . وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخطب العشواء ولكن العلم سيتولى ذلك ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال . وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقدمة مؤان لا نهاية له .

والعلم وحده هو الذي يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التي لا تحتمل الحياة بدونها ولا يقوم المجتمع بغيرها ، وإذا تصورنا إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المستأنى أصبح العلم السامى لا معنى له . وأمكن أن يكون عندنا الاطلاع الواسع وحسب استطلاع الحياة لا العلم في أشرف معانيه ، وأمست الطابع النبيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التي ليس لها آفاق ولا مستقبل ، والذين يعتقدون أن التأمل الميتافيزيقي والتفكير النظري يمكن أن يقدم لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العملية لما هو كائن لا بد أن يحرقوا ما يبدو لهم من سقط المتاع ويعتبرونه عبثاً ثقيلاً يعوق التفكير . والذين يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الأسمى وأن قوة سامية وحدها قد اختصت برسالة كشف تلك الحقائق

يسهمون في هدم بناء العلم بتجريدته فما يكون حياته ويجعل له قيمة حقيقية .

وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فماذا يبقى له ؟
سنبقى له من غير شك بعض التفاصيل التافهة التي تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة وتندج وقتاً للتسلية للذين لا يجدون شيئاً خيراً منها ، ولكن الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويعنون بحاجات الإنسانية الأخلاقية والدينية لا يحفلون بها . وليس للعلم قيمة إلا إذا استطاع أن يكشف ما يعد كشفه وفقاً على الوحي .
وإذا سلبت هذا الذى يعطيه قيمة أصبح شيئاً غثاً ونفياً لا تصلح إلا لأن ترمى هؤلاء الذين يحتاجون إلى عظمة ليقتسموها .

والعلم يبدأ بالشك دون أن يدري إلى أى طريق سيدفع به ، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً ، والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك ، فهي مناقضة للروح العلمية الحقيقية ، ويرفض رينان الاعتقاد بالوحي لأنه ينفى الروح الانتقادية ، والروح الحديثة عنده معناها النقد ، كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرية فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة ، والإنسان البدائي لم يعرف فكرة قوانين الطبيعة ولذلك كان لا يجد غرابة في المعجزات ، ولن تستطيع أن تنفع بالحجة المباشرة الذين يعتقدون بما وراء الطبيعة كما لا تستطيع أن تنفع الممجى بسخافته الفيتشية ، ولو ارتفع العقل إلى مستوى العلم وتغذى بالأسلوب العقلي لرفض الاعتقاد بما وراء الطبيعة دون مناقشة ولا حجاج وعند رينان أنه لن يتم التفكير المحدثون عملهم إلا إذا قضوا على الاعتقاد بما وراء الطبيعة كما قضوا على السحر والعرافة والكهانة ، ويرفض رينان فكرة التوفيق بين العلم وما وراء الطبيعة ، فهو في رأيه إهدار للكرامة الروح العلمية ، فاما إيمان بالعقل بغير تحفظ وإما إيمان مطلق بما وراء الطبيعة ، وأعدى أعداء العلم هم هؤلاء الذين يرون أن الحق شيء لا فائدة منه ، والذين يسلّمون

بأن الحق لا تقدر قيمته ويعملون مع ذلك على أن يصلوا إليه بطرائق أخرى غير طريقة النقد والبحث العقلي ، والفريق الثاني هم الجديرون بالثناء لحالهم لأنهم انصرفوا عن الموضوع الصحيح للعقل البشرى ، ولكنهم مهما يكن من أمرهم يسلّمون بوجود الهدف المثالي للحياة وهم قد يقربون من العلماء ويعطفون على جهودهم ، أما الذين يزرون بالعلم ويزدرون الشعر ويحتقرون الفضيلة لأن روحهم الوضيعة لا تفهم سوى الأشياء الفانية هؤلاء لا شأن لنا معهم ، وهم من عالم غير عالمنا . ولا يستحقون أن ندخلهم في زمرة بني الإنسان ، لأنهم مجردون من الموهبة التي تميز الإنسان ، وهم الملحدون حقاً لأن الملحد هو السطحي الذي لا يبالي بغير مصلحته وإشباع شهواته ، والمستقبل مع هؤلاء الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويرجعون إلى الأساس الخالد للحق ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وستظل الإنسانية دائماً جادة مؤمنة متدينة ، والحقى الطائشون الذين لا يصدقون بشيء لن يكون لهم المكان الأول بين البشر ، والثقافة الفكرية والبحوث النظرية وبالاختصار العلم والفلسفة تملك أحسن الضمانات ، وهي حاجات الطبيعة البشرية نفسها ، فالإنسان لن يعيش بالخيز وحده ، والبحث النزيه عن الحق والجمال والخير وتحقيق العلم والفن والآداب حاجة من ألزم حاجات النفس كحاجة الجائع إلى الغذاء والظمان إلى الماء .

وليس من الخطأ كل الخطأ أن يطلق اسم العلم على ما يسمى في العادة فلسفة ، ويقول رينان إنه يروقه أن يلخص حياته في كلمة واحدة وهي أنه يتفلسف ، ولكن لما كانت لفظة فلسفة في استعمالها الدارجة تدل على جانب جزئي من الحياة الداخلية وهو الحياة الذاتية للمفكر المتفرد فانه لذلك يفضل استعمال كلمة « المعرفة » حيناً يأخذ بوجهة نظر الإنسانية ، وعنده أنه سيأتي اليوم الذي يغيب فيه الإيمان من نفوس البشر وتحل محله المعرفة ، وستعرف الإنسانية حينذاك الأشياء

المعنوية كما تعرف الأشياء الطبيعية المادية ، ولا تشرك حكومة العالم للمصادفة والانسائس وإنما تخضعها للعقل الذى يقبل الأمور على وجوهها المختلفة ويبتخير الخطة المثلى ، وغاية العلم هى أن يعرف الناس قانونه وغايته وأن يصبرهم بالمعنى الحقيقى للحياة ، وأن يفيد من الفن والشعر والفضيلة وكل ما يجعل للحياة قيمة .

وقد نسأل هل يستطيع العلم أن يقوم بكل هذه الأمور العظيمة المدهشة ؟ ويرد ريتان على هذا التساؤل بقوله إنه إذا عجز العلم عن القيام بذلك فليس هناك شئ يستطيع أن يقوم بها ، وتظل الإنسانية طوال الأباد جاهلة معنى الأشياء ، وإذا كانت الأديان قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً صالحاً في سير الإنسانية فذلك إلا لأنها كانت مشوبة بالعلم أى بممارسة العقل البشرى .

وإذا نظرنا إلى ما أنجزه العلم دون أن ننظر إلى المستقبل سألتنا أنفسنا هل يستطيع العلم أن يهض بالبرنامج الذى أشير إليه ؟ إن أكثر ما قام به العلم حتى العهد الحديث هو الخدم ، فقد جرد الطبيعة من سحرها وأغزها وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبت الحياة وينطلق حراً ، وقضى على تلك الأساطير والخرافات الشعرية التى كانت تنعم بها الناس ، وأفقدتهم الإيمان المريح الذى لا يمكن أن يقوم مقامه شئ آخر في النفوس ، وأين الرجل الذى بعد أن أسلم قياده للعلم لم يلعن اليوم الذى ولد فيه فكرباً والذى لم يحن إلى بعض الأوهام الأثيرة المفقودة ؟ ولكن هل معنى هذا أن العلم يجرد الحياة من ألوانها ويعصف بالأحلام الحسان ؟

لو كان العلم كذلك لكان شراً من غير شك ولكنه ضرورة لا نلوم من أجلها أى إنسان . وضيق بعض الطوائف بالعلم مما يضجك لأنه يدل على أنها تتوهم أن هناك سبيلاً آخر لتقدم الإنسانية . وكأن الإنسان حر في اختيار الاعتقاد بما يحبه ويؤثره ومن المستحيل أن تمنع

العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد ، وهو مرغم على إعلان أنها لا تكون الحق المطلق ، والعلم يقضى على الأوهام والأحلام ليحل محلها حقائق أسمى منها ، ولو كان العلم سيظل حيث هو لكان علينا أن نخضع لأحكامه ونأسف على أنه هدم ولم يبن وأيقظنا من نوم مريح دون أن يلطف أثر الواقع في نفوسنا ، ولكن ما أعطاه لنا العلم لا يكفينا ، ولو أن القليل من العلم خير من الكثير من الأوهام والأخطاء ، وإذا نظرنا إلى الحقائق التى أكدها العلم في تاريخ الشرق القديم وجدناها قليلة بالقياس إلى الأساطير والخرافات الكثيرة الذائعة ، ولكن العقل الناقد يصحى بالأحلام الخبوية ، والقليل المعروف من العلم سيزداد وينمو ، والعلم يحلل الأشياء ويشرحها ويفقدها بذلك جهاها ، ولكن هذا التشرية والتحليل يصلان بنا إلى معرفة جبال أسمى ونظام أعلى لا يصل إليه الاختبار السطحي والمشاهدة العاجلة ، والعالم الواقعى الذى يكشفه لنا العلم أسمى من العالم الخيالى الذى تلفقه لنا الأوهام أو تخلقه لنا الخيال ، والعلم سيتابع تقدمه دون أن يتردد في اكتساح ما يعترض طريقه ، ومن الخير أن نفسح له الطريق ونزيل من أمامه العقبات .

ومن الخطأ النظر إلى العلم باعتباره مجرد وسيلة لاشباع حب الاستطلاع أو لإرضاء غرور الإنسان ، كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسليه ، والهواة قد يؤدون خدمات للعلم ، ولكنهم ليسوا علماء ولا فلاسفة ، لأنهم يلتمسون في العلم المتعة كما يسعى صاحب المصنع وراء الربح ، والأدب أو الشعر أو العلم الذى يقصد به التسليه ليس من حقه أن يدعى أدباً أو شعراً أو علماً .

وغاية الإنسانية هى تحقيق أسمى ثقافة إنسانية ممكنة أى أكمل دين عن طريق الفلسفة والفن والآداب والعلم قبل كل شئ وفي إنجاز بالوسائل جميعها الكفيلة بتحقيق مثل الأعلى الكامن في طبيعة الإنسان . ولا يمكن

تحقيق هذه الغاية إذا ظلت الحضارة محتصورة في عدد قليل من الناس مهما تبلغ من السمو ، وسنصل إلى هذه الغاية حينما تصبح الإنسانية جميعها على حظ وافر من الثقافة ، ولكل إنسان الحق في الوصول إلى هذه الديانة الحقة ، ومعنى ذلك أن كل إنسان يجب أن يجد في البيئة التي يولد بها الوسائل الكفيلة بتمكينه من بلوغ الكمال ، وهذا الكمال يستلزم درجة معينة من المستوى المادى المناسب ولذلك يجب أن يوفر للناس ما يفي بحاجاتهم .

مختارات من الكتاب

يقول ريتان في المقدمة : كان لسنة ١٨٤٨ تأثير بالغ في نفسى ، وحتى ذلك الوقت لم أفكر قط في المشكلات الاجتماعية ، وهذه المشكلات التي بدأت من الأرض وأنخافت الناس استولت على تفكيرى وأصبحت جزءاً من فلسفتى . . . وقد شعرت بالحاجة إلى أن ألخص في مجلد عقيدتى الجديدة التي سالت في نفسى مكان الكاثوليكية المتهمة ، واستغرقت كتابة هذا الكتاب الشهرين الآخرين من سنة ١٨٤٨ والأشهر الأربعة الأولى من سنة ١٨٤٩ وكان حلم الشاب البرئ ولكن الطموح هو أن يقدم هذا الكتاب الضخم للطبع ، وفي ١٥ يوليو سنة ١٨٤٩ أعطيت فصلاً منه لمجلة الفكر الحر ومعها تعليق مفاده أن الكتاب سيظهر بعد أسابيع قلائل وكان هذا إسرافاً في الغرور ، وفي الوقت الذي كتبت فيه هذه السطور فكر المسيو فيكتور ليكلارك في أن يعهد إلى مع صديقتى شارل داريمبرج بمهمة البحث في مكتبات إيطاليا العامة عما يتصل بتاريخ فرنسا الأدبى وبرسالة كنت بدأت كتابتها عن مذهب ابن رشد ، وهذه الرحلة التي استغرقت ثمانية أشهر أثرت في عقلى تأثيراً بالغاً ، فالجانب الفنى للحياة الذى كان حتى ذلك الوقت لا يشغل مكاناً في تفكيرى كشف لى روعته وبهجته .

ونوع من التسمات البلية أاحت نفسى ، واختفت الأحلام التي راودت نفسى سنة ١٨٤٨ إذ استبان لى أنها غير ميسورة التحقيق ، وصرت مدركاً للضرورات التي يحتمها المجتمع الإنسانى ، واستسلمت لتلك الحالة التي لا يجئ فيها مقدار صغير من الخير إلا محفوفاً بشر كثير لا مفر منه ، والتي فيها نستخرج كمية لا تكاد يحس بها من العطر من مقدار ضخم من المواد الفاسدة .

ورضت نفسى على قبول الواقع ، وحينما عدت من رحلتى وناولت الكتاب الذى كتب منذ اثني عشر شهراً وجدته غير خال من القسوة والتشدد في الاعتقاد والطائفة والصلابة .

وكان تفكيرى في صورته البدائية ملقى على كنفى كحمل بارز من كل النواحي ومتشابك في كل جانب وكانت أفكارى الشديدة التحكم بحيث لا نصلح للحدث عنها لا تزال غير صالحة لنشرها مجموعة ، وألمانيا التي كنت تلميذاً لها بضع سنوات جعلتنى على مثالها وذلك في نوع من الإنتاج لم تلعب فيه ، وهو تأليف الكتب ، واقتنعت بأن القراء الفرنسيين سيجدون الكتاب غير مستساغ ولا مقبول .

واستشرت أصدقاء عديدين وبخاصة أوغسطين ثيرى الذى كان يعاملنى كولد ، وقد نصحتنى هذا الرجل الفاضل بأن لا أبدأ حياتى الأدبية بهذا الحمل الثقيل فوق رأسى ، وتوقع له الاخفاق التام عند جمهرة القراء ، وأشار على أن أتقدم شيئاً فشيئاً ، وأن أسهم في تحرير مجلة العالمين وجورنال دى ديا ، وذلك بنشر فصول في موضوعات مختلفة أتخفف فيها من هذه الأفكار التي تخيف القارئ إذا قدمت له مكلسة في كتاب ، وفي هذه الحالة لا ترزعج القارئ جرأة الآراء التي احتواها الكتاب ، والناس في العادة تقبل جرعات صغيرة مما يرفضون أن يتلوه برمتة دفعة واحدة .

وبعد ذلك بقليل شجعتى للسودى ساسى أن أفعل
الشيء نفسه ، وحينما كنت أقرأ عليه الفصول التى
كتبتها لاحظت ابتسامته عند سماع أى جملة تتضمن
الاحترام أو التلطف .

والانقلاب الذى حدث بعد ذلك بقليل أكد
العلاقات بينى وبين مجلة العالمين والجورنال دى ديبا
لنفورى من هؤلاء القوم الذين قابلوا بالابتسامات
الساخرة علامات الحزن التى بدت على المواطنين
الأمناء ، فى اليوم الثانى من ديسمبر ، وشغلت بدراسات
خاصة وبالسفر وبكتاتى عن أصول المسيحية ولم يترك
لى ذلك وقتاً للتفكير فى غيرها مدة خمس وعشرين سنة ،
وصممت على أن تقدم أصول الكتاب للطبع بعد موتى
وأته بذلك يدخل السرور على قلة مختارة من المستعربين ،
وربما ينجح فى توجيه التفات العالم الذى يحتاج الموتى إليه
كثيراً فى ذلك التنافس غير المتساوى الذى يفرضه عليهم
الأحياء فى هذا الصدد .

ولما تجاوزت حياتى الأمد الذى كنت أتوقعه لها
اعتزمت نشر الكتاب ، واستهوانى الأمل فى أن بعض
الناس ستقرأ هذه الصفحات القديمة الآمنة وتجد فيها
ما يفيدها ، وأن الجيل الناشئ بوجه خاص الذى يبلو
لى أنه ليس واثقاً من الطريق الذى يسلكه مسيره أن
يرى كيف واجه نفسه شاب جلد صريح وجد مخلص ،
ولشبان يؤثرون مؤلفات أمثالهم من الشباب .

وفى الفصل الثالث والعشرين يتحدث رينان قائلا
« فى ذات يوم زرت ذلك القصر الذى تحول لى
متحف والذى كتب على واجهته بروح الاختيار الأوسع
الحدود « لكل مفاخر فرنسا » وطففت برواق المعارك
وقاعة المارشالات وقاعات الغزوات المختلفة ، ورأيت
تتويج الملوك والأباطرة والحفلات الملكية والاستيلاء على
المدن والأمراء والسادة العظام ووجوهاً عليها مظاهر
الحاقة أو القحة ، وفجأة سألت نفسى « أين مكان
النُبوغ » فهنا رجال ولدوا للعظمة مختالون ليس لهم

أفكار ولا أخلاق ولم يفعلوا شيئاً خيراً للإنسانية ، ولكن
أين رواق القديسين ورواق الفلاسفة ورواق الشعراء
ورواق العلماء ورواق المفكرين ؟ إنى أرى لويس الرابع
عشر وهو ينشئ ما لا أدرى من نظام النبلاء ولا أرى
فلسفتى دى بول وهو ينشئ نظام البر الحديث ، وأرى
حوادث البلاط التى تتفاوت قلة أهميتها ولكنى لا أرى
أيلاً فى وسط تلامذته يبحث مشكلات اليوم على جبل
سينت جانفشييف ، وأرى قسم ساحة التنس ولا أرى
ديكارت وهو متوارى فى حجراته يقسم إنه لا يترك بحته
حتى يكشف الفلسفة الحقيقية ، وأرى الوجوه الدالة
على الفظاظ والسوقية والتى ليس فيها أثر للمثالية ولا
أرى جيرسون وكالفن ومولير وروسو وفولتير
ومنتسكيه وكوندرايسيه ولافوازييه ولا بلاس وشينييه ،
وهناك بوسويه وفينيلون ولكن بوصفهما من رجال
البلاط لا بوصفهما من النابغين ، فهل ما فعله روسو
ومنتسكيه لخدم فرنسا أقل مما فعله أمثال هذا القائد
المغمور أو ذلك الرجل من حاشية الملوك الذين نسبت
أسماؤهم منذ زمن طويل ؟ فقلت لنفسى لقد قضى الأمر
وحرم النبوغ من ميراثه ، ولكن لا ... فإن فوق
الشرفات المتساوية النسق فى متحف القصر يرتفع البناء
الفخم المتوج بشاردة المسيح ، فادخل وخبرنى هل هناك
فخار يعادل فخار هذا الجالس هناك ، ونابليون الذى
كان اسمه يصنع المعجزات ليس جالساً على عرش
فوق الهيكل فشكراً لله ! إن المكان الرئيسى محفوظ
للبوغ ، لقد كان القصر للآخرين أما هو فله المعبد .
وفخر النبوغ هو المحد الحقيقى فى نظر الفيلسوف ،
ومن المسموح به أن نؤمل أن الفلاسفة والعلماء سيرثون
المحد الذى اضطرت الإنسانية فى أوقات الوحشية
والصراع أن تخص به المغامرات الحربية ، ولا أستطيع
أن أوافق على تلك المحاولة المتبذلة لانتقاص الغزاة
الفتاحين ، ولا بد أن يكون الإنسان سطحى العقل ليرى
فى الإسكندر رجلاً ملثام العقل خرب آسيا ، فالجرب

والغزوات ربما كانت في الأرملة السائلة وسيلة التقدم .
لم تكن هناك وسيلة أخرى لتقريب البشر بعضهم من
البعض وتحقيق وحدة الإنسانية ، وماذا كانت تكونه
الإنسانية لولا غزوات الإسكندر وفتوحات الرومان ؟
ولكن حينما يسود العقل في الدنيا يصبح أعظم الرجال هو
الذي قدم أكبر خدمة للأفكار والذي برز في البحث
والذي تفوق في الكشف ، ومن بادئ الأمر كان
للموهبة والنبوغ القيادة في كل شيء (المسيحية ،
والحروب الصليبية والاصلاح والثورة) ومع ذلك ظل
النبوغ متواضعاً غير مفهوم ومضطهداً ، ونايبيون لم يقيم
الدنيا ويقعدهما مثل لوثر وبرغم ذلك ماذا كان لوثر
طال حياته ؟ كان راهباً فقيراً مشلوحاً من وظيفته

لم يستطع الفرار من أعدائه إلا لأن بعض صغار الأمراء
واقفهم أن يضعوه تحت حمايتهم ، وإذا كان هناك شيء
يثبت قوة الفكر الصميعة الكامنة في العقل البشري فهو
أنه برغم ما يعانيه المفكرون من عنت الحياة حتى في
العصر الحاضر فإنه لا يزال هناك رجال يقبلون أن
يقفوا حياتهم في نزاهة على طلب الحق ، وحينما يفكر
الإنسان في أن الحركة الفكرية جميعها التي تمت إلى
يومنا هذا قد قام بها رجال بائسون معذبون أرهقهم
الحزن الداخلي والخارجية وأننا نحن أنفسنا نحافظ على
تلك التقاليد بقلب ملتاع وفي وسط المخاوف والآلام
أقول حينما نفكر في ذلك كله يزداد احترامنا للطبيعة
الإنسانية القادرة على طلب المثالي بمثل هذه الجهد المبذول .

١٠



ميديا ليوربيديس

بمقام
الدكتور ابراهيم بكر

بكلية الآداب بجامعة عين شمس

أنقذ الإغريق من الغزو الفارسي المدمر وحفظ للعالم كله حضارة لا تداني وتراثاً ليس له نظير ؛ كما ذهب البعض الآخر إلى أن ميلاده كان في عام ٤٨٥ ق. م وهو العام الذي أحرز فيه إيسخيلوس الجائزة الأولى لأول مرة في المسابقة المسرحية . ولكننا لا نستطيع أن نرجح كفة أحد الرأيين على الأخرى ، فقد اعتاد الرواة في الأزمان القديمة أن يربطوا ميلاد أعظم الشخصيات ببعض الأحداث التاريخية الهامة .

ولد يوربيديس في ضاحية فليا Phlya التي تبعد حوالي ٦٠ ميلاً شمال شرق أثينا ، ونشأ في بيت على جانب كبير من الثقل والثراء ، فقد كان أبوه مئيسارخوس Mnesarchos تاجراً من أغنياء الطبقة الوسطى الأثينية ، كما كانت أمه كليتو Kleito من أسرة نبيلة . ولا عبرة لمهارات أرسطوفانيس بشأنها (كان يدعى أنها كانت بائعة خضر λαχανοπωλήτρια) وإلا لما استطاع يوربيديس أن يشترك وهو صبي في الجوقة التي نظمها الأثينيون لترقص حول مذبح أبوللون الدلفي وكان لا يتدمج في مثل هذه الجوقات إلا أبناء الأشراف ، ولما استطاع أن يتلقى تعليمه على يد المعلم المشهور بروديكوس Prodikos الذي كان يتقاضى

يعتبر يوربيديس Euripides أول شاعر مسرحي تراجيدي صور الحياة وما يجري فيها من أحداث تصويراً واقعياً ، كما صور شخصيات مسرحياته كما هي ، لا كما ينبغي أن تكون (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٦٠ ب ٣٤) ؛ وهذا ما يميزه عن زميله إيسخيلوس Aeschylus وسوفوكليس Sophocles اللذين صوروا الشخصيات تصويراً سامياً بعيداً عن الواقع . وهذا التباين يرجع في الواقع إلى الظروف التي أحاطت بكل منهم ، فإيسخيلوس كان يمثل عقلية المحاربين القدماء المتدينين الذين انتصروا على الفرس في ماراثون وسلاميس بفضل آلهتهم ، وسوفوكليس كان يمثل عصر بيركليس الذهبي وهو وسط بين القديم والحديث ، أما يوربيديس فهو شاعر أثينا الحديثة ، أثينا التي أصبحت المركز الأول للعلمية والفلسفة ، أثينا التي أصبحت حداثتها ومياديتها مسرحاً للمساجلات الخطابية والمناقشات العلمية والفلسفية بين شبابها الذي أصبح مولعاً بدراسة الخطابة والبلاغة والفلسفة .

لقد اختلف الرواة في تحديد تاريخ ميلاد يوربيديس فذهب البعض إلى أنه ولد في صيف عام ٤٨٠ ق. م يوم النصر العظيم في موقعة سلاميس ؛ ذلك النصر الذي

أجراً عالياً ، ولما استطاع أن يكرس كل حياته لفنه الذي كان لا يدرّ إذ ذاك إلا ربحاً ضئيلاً ، ولما استطاع أن يكون مكتبة ضخمة مليئة بالكتب النادرة .

يبدو أن يوربيديس قد أثار لأسرته بعض المشاكل منذ طفولته ، فقد تنبأ أحد العرافين لوالده بأن ابنه سيحظى بالإكليل في المسابقات ، ولم يدر بخلد الوالد أن ابنه سيكون ذا شأن عظيم في المسابقات المسرحية ، بل ذهب ظنه إلى أن ذلك سيكون في المسابقات الرياضية ، قدرّبه على ألعاب المصارعة والملاكمة ، وفعلاً فاز يوربيديس ببعض جوائز المصارعة ولم يبلغ من العمر السابعة عشرة ، وأراد والده أن يسجل اسمه في قائمة المتسابقين في الألعاب الأولمبية ، ولكن صغر سنه وقف حائلاً أمام تحقيق رغبة والده . كما يبدو أيضاً أن يوربيديس كان بهوى الرسم فعلمه وأتقنه ، وأنتج - على حدّ قول بعض الرواة - بضعة رسوم ظلت معروضة في مدينة ميجارا لمدة طويلة .

لقد نال يوربيديس قسطاً وافراً من العلم والمعرفة ، واستمع إلى كثير من مشاهير العلم والفلسفة واتصل بهم بحبل المودة ، فنشأ محباً للفلسفة ، حتى لقد قيل عنه إنه فيلسوف المسرح ، وأثر ذلك يظهر بوضوح في كثرة الإشارات الفلسفية في أعماله المسرحية .

ومن ثم فقد كان يوربيديس جريئاً في تفكيره لا يبالي الدين ولا التقاليد ، يفكر تفكيراً حراً إلى آخر حدود الحرية ، قصده الحق وإصلاح المجتمع ومحاربة مفاسده ، لا يردده عن ذلك كثرة حساده وناقديه أو نخط مواطنيه عليه وبخاصة النساء . فالآلهة وما يأتون به من أعمال ما هي في نظره إلا مجرد أوهام أسطورية من نسج خيال الشعراء ، ومن هنا كانت مهاجمته للآلهة حتى لقاءهم بالإلهاد ، ولكن هذا الإلهاد لم يكن في الواقع إلا تنزيهاً للآلهة عن كل قول أو فعل لا يتفق وجلالها وقديسيتها . وبالرغم من أن يوربيديس كان

يتفق مع إسخيلوس في أن وظيفة الشاعر الحق هي نخات المواطن الصالح ، إلا أنه كان يختلف معه في وسيلة التوجيه . (قارن المساجلة التي عقدها أرسطوفانيس بين كل من إسخيلوس ويوربيديس في مسرحية الضفادع) فلم يكن من رأى يوربيديس الاكتفاء بذكر الفضيلة والثناء على الأفاضل وإخفاء الإثم وعدم إذاعة الشرور . بل كان ينادى بضرورة عرض الخير والشر ، فكان لا يتحرج من التعرض لكل نقائص البشرية يتناولها بالنقد والتحليل ، كما أنه لم يترك أي نموذج بشري دون عرض وتحليل في دراسة سيكولوجية عميقة . فكشف عيوب المجتمع وعرض أمام مواطنيه نقائصهم . فليس بغريب إذن أن يثور ضده معاصروه ويتهموه بكل ألوان الاتهامات من إلحاد وشراسة وتفاهة في التفكير . وليس بغريب أيضاً أن يكون أقل كتاب التراجيديات المعروفين نيلاً للجائزة الأولى ، وأكثرهم تعرضاً لتهم ونغرية كتاب الكوميديا القديمة وعلى رأسهم أرسطوفانيس .

لقد كان يوربيديس - على عكس سوفوكليس - منطوياً على نفسه ، فلم نسمع له بأي نشاط اجتماعي أو سياسي : اللهم إلا ذهابه مرة على رأس بعثة إلى مدينة سيراكوس في جزيرة صقلية (قارن أرسطو . الخطابة ٢ ، ٦) ولم يكن يتصل إلا بقلة ممتازة من الناس . وكان يمضي معظم وقته إما بين كتبه التي ترزخ بها مكتبته . وإما في كهف يطل على البحر في جزيرة سلاميس حيث ينصرف لكتابة مسرحياته . (قارن أوليوس جيلليوس ، الليالي الأتيكية ، ١٥ ، ٢٠) لذلك فنحن لا نعرف عن حياته الخاصة إلا بعض الروايات التي كان يتناولها الرواة معتمدين في ذلك ، في معظم الأحيان . على ما كتبه عنه حساده ومنافسوه وعلى ما لصقه به كتاب الكوميديا . ونحن طبعاً لا نستطيع قبول كل ما تقوله هذه الروايات ، فقد جاء مثلاً في مسرحية « ثيسموفوريازوساي » Thesmophoriázusae

أن النساء اجتمعن في عيد الثيسموفوريا Thesmophoria
واتفقن على قتل يوريديس لأنه فضحهن في مسرحياته ؛
ولكن الأمر انتهى بينه وبينهن بمقدمة معاهدة سلام
ووثام ؛ ومن العجيب أن يتناقل الرواة موضوع هذه
الكوميديا التي كتبها أرسطوفانيس على أنه حقيقة وقعت
بالفعل . (قارن أوليوس جيلبيوس ، للرجع السابق)
تروى لإحدى هذه الروايات أنه تزوج مرتين خاتمه
الأولى فطلقها وجاءت الثانية أسوأ من سابقتها . ولعل
سبب انتشار هذه الرواية يرجع إلى ما كان يتخلله
معاصروه من أن يوريديس كان يكره النساء لما كان
يلقاه منهن في بيته فصورهن في أشنع صورة ، وبخاصة
شخصية فيدرا في مسرحية هيبوليتوس . والحقيقة أن
يوريديس قد تعمق في فهم النفس البشرية وبخاصة
المرأة فلم يصور منها جانب الشر فقط وإنما صور أيضاً
الجانب الخير فيها ، وشخصيتها الكستيس وإفجينيا خير
دليل على ذلك . وتروى رواية أخرى أنه كان
ليوريديس ثلاثة أبناء أصغرهم يسمى يوريديس على
اسم أبيه وكان يحترف مثله مهنة كتابة الشعر الدرامي .
وتذهب رواية ثالثة إلى أن جزءاً من كتاباته كان من عمل
سقراط ، ولعل المقصود هو أن يوريديس كان يهتم
بالفلسفة وأن مسرحياته كانت مليئة بالأفكار الفلسفية .

ويبدو أن يوريديس قد ضاق ذرعاً بحساده
وناقديه ، وحزن لتفضيلهم أعمال صغار الشعراء على
أعماله أكثر من مرة ، فترك أثينا في أواخر أيامه وهاجر
أولاً إلى ماجنيسيا Magnesia حيث أكرمت وفادته
وأعفى من الضرائب ، ثم إلى مقدونيا تلبية لدعوة
ملكها أرخيلاوس Archelaus الذي احتفى به
وأنزله على الرحب والسعة . لقد وجد يوريديس في
مقدونيا جواً شاعرياً فحسن مقامه وبدأ في كتابة ثلاث
مسرحيات ، ولكن القدر لم يمهله ليعملها ، فأتمها وتقدم
بمرضها ابنه الأصغر ، وكانت هذه المسرحيات هي

باكخاي Bacchae أي عابدات باخوس ، والكمايون
Alcmaeon ، وإفجينيا أليس Iphigenia in Aulis
توفي يوريديس باجاع معظم المؤرخين والنقاد في
عام ٤٠٦ ق . م ودفن في مقدونيا بالقرب من وادي
أريثوسا Arethusa . وقد حزن عليه الملك حزناً
بالغاً وأقام له قبرا فخماً ، كما كان لنبا وفاته وقع أليم
في أثينا ، فلبس سوفوكليس هو وأفراد فرقته رداء
الحداد عند تقديمه أول عرض مسرحي بعد وصول هذا
النبا الأليم ، وحاول الأثينيون استرداد رفاته من
مقدونيا ، ولما لم يحقق لهم الملك أرخلاوس رغبتهم ،
أقاموا تخليداً لذكره قبرا خلوياً Cenotaph في الطريق
بين أثينا وبيريه وكتب عليه رثاء مؤثر . وهنا أيضاً
لم يلبس الرواة وسعاً في خلق بعض الروايات حول
موته ، فقد ذهب البعض إلى أن كلاب الصيد قد
هاجمته ومزقته بينما كان في رحلة صيد مع الملك في
الغابات ، وأضاف البعض الآخر أن ذلك قد حدث
بتدبير بعض الحساد من شعراء البلاط الذين رشوا العبد
القائم على أمر الكلاب ليطلقها عليه .

لقد بدأ يوريديس الكتابة للمسرح وهو في حوالي
الثامنة عشرة من العمر (انظر أوليوس جيلبيوس ،
المرجع السابق) ولكنه لم يسمح له بتقديم أعماله في
المسابقات المسرحية قبل عام ٤٥٥ ق . م وهو في حوالي
الثلاثين من عمره ، حيث كانت مأساة « بنات بليادس »
Peliades لإحدى المسرحيات التي قدمت للعرض
في تلك السنة ولم يفز هذه المرة إلا بالجائزة الثالثة .
(انظر نورود . التراجيديات الأغريقية ص ١٧) ومنذ
ذلك الوقت حتى وفاته لم يتوقف يوريديس عن الكتابة
ورغم كثرة حساده وناقديه ، ورغم كراهية معاصريه له ،
ورغم قلة عدد المرات التي نال فيها الجائزة الأولى ،
فهو لم يحظ بهذا الشرف إلا أربع مرات في حياته والمرة
الخامسة كانت بعد وفاته عندما تقدم ابنه بعرض

مسرحياته التي كتبها في مقدونيا . لقد كتب يوريديس أكثر من مائة مسرحية ما بين تراجيديا ومسرحية ساتورية ، وصلنا منها ثمانى عشرة تراجيديا ومسرحية ساتورية واحدة . وقبل أن نتناول بعض هذه المسرحيات بالعرض والتحليل ، يجدر بنا أن نتحدث قليلا عن مميزات فن يوريديس وعن التجديدات التي أدخلها على فن كتابة المسرحية .

بالرغم من أن يوريديس لم يدخل أى تجديد ملموس على فن كتابة التراجيديا من ناحية الشكل ، واتباع القواعد المسرحية التي ابتدعها سلفاه أيسخيلوس وسوفوكليس ، إلا أنه غير مضمون التراجيديا تغييراً جذرياً . فتراجيديات يوريديس قديمة في إطارها المادى وجديدة كل الجدة فيما عدا هذا الإطار ؛ فهي جديدة في رسم الشخصيات وفي مظهر ملابسها وأزيائها ، وجديدة أيضاً في الأفكار والمناقشات التي تجري على لسان هذه الشخصيات . كان الكاتب المسرحي يستعمل موضوعات تراجيدياته في معظم الأحيان من الأساطير القديمة ، وقد اتبع يوريديس هذا النهج أيضاً ، ولكنه كيف هذه الأساطير لروح العصر الذي كان يعيش فيه ، وأدخل عليها من التعديلات ما يلائم غرضه ؛ فاهتم بالواقع الذي يكمن بين طبائنها ، ومزجها بالمناظر المألوفة ، والحوادث اليومية . وجعل الأشخاص حقيقيين وعاديين ، واستخدمهم للتعليق الفلسفى على الأحداث ، وأنطق الآلهة بلغة عادية بها الكثير من الاصطلاحات العامة ، وبذلك جرد الأساطير من جلالها وقديسيتها ، فلم يهتم بتمجيد الآلهة والأبطال الخياليين ، ولكنه اعتنى بوصف الحياة الدنيا التي امتزج فيها الحزن والألم بالسرور والفرح ، فجاءت معظم مسرحياته وسطاً بين التراجيديا والكوميديا . وهى ما يطلق عليها الآن اسم تراجيكوميدي Tragicomedy . كان الإنسان هو المحور الأساسى لمعظم مسرحيات يوريديس ، فكان لا يهتم إلا بتصويره

وتحليل نفسيته وتعليل سلوكه وتصرفاته ؛ ونتج عن ذلك أن أتيح له أن يصف الحياة العائلية بما فيها من مودة زوجية وغيره وسعادة الأطفال وبرائتهم مما يؤثر في المتفرج تأثيراً قوياً ، كما أتيح له لأول مرة أن ينحصر للحب بكل ألوانه مكاناً كبيراً . مسرحياته ، وكان من قبل يعتبر من العواطف التي لا تستحق أن تعرض على المسرح ، وعلى ذلك فإن مسرحياته قريبة الشبه جداً بمسرحيات العصر الحديث . لقد كان يوريديس يؤمن بالقدر في حدود حقيقة واحدة هي أن مصدر كل تصرف إنسانى إنما يرجع أولاً وأخيراً إلى طبيعة البشر لا إلى مشيئة الآلهة ؛ كما كان يؤمن بالديمقراطية التي يتساوى في ظلها الغنى والفقر ؛ فعبّر عن كراهيته للرق واهتم بالدفاع عن العبيد لأن الرق يفسد الأخلاق ويجعل العبد جباناً خائناً ؛ وكره الحرب وأحب السلم لأنه كان يعتقد أن شقاء المنتصر لا يقل عن بؤس المهزوم ، فالليونانيون المنتصرون في حرب طروادة قد لاقوا نكبات جسيمة لا تقل هولاً عما أصاب أهل طروادة من ذل وعبودية .

ونظراً لما أدخله يوريديس على الأساطير من تعديل وتبديل فقد كان مضطراً لإجراء بعض التغييرات في البناء المسرحى . لقد أصبح كل هم يوريديس يتركز في المناظر التمثيلية التي تعرض الشخصيات الرئيسية ، فنضال دور الجوقة وأصبحت مجرد أناشيد منفصلة لا تكاد تتصل بالموضوع الرئيسى ، حتى لقد صارت مسرحياته لا تقوم على التفاعل بين الجوقة والأشخاص ، بل على التفاعل والصراع بين الشخصيات المختلفة ، ومن ثم لم تعد الجوقة تشترك في الحوار إلا نادراً ولا تعين على تطور الحدث ، بل مجرد فواصل غنائية بين المشاهد التمثيلية ؛ وهى في ذلك على عكس سلفيه أيسخيلوس وسوفوكليس ، وعلى عكس ما نادى به أرسطو خاصاً بالدور الذى يجب أن تقوم به الجوقة

(قارن فن الشعر ١٤٥٦ ٢٧١ : «يجب أن ينظر إلى الجوقة على أنها أحد الممثلين وأنها تُولف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث») ولذلك فإن يوريديس — وكأنه كان يفكر في تعويض هذا النقص في دور الجوقة — قد بذل كل همه في سبيل تهذيب أغاني الجوقة وصقل لغتها وتجميل أساليبها، وتجويد الموسيقى المصاحبة لها فجاءت أغاني رائعة غاية في الإبداع .

لقد كان يوريديس يجد نفسه أيضاً مضطراً في بعض الأحيان لأن يقدم تفسيراً لبعض المعلومات التي تساعد النظارة على فهم وجهة نظره وعلى تتبع سير الأحداث في مسرحياته ؛ ومن ثم فقد استخدم لهذا الغرض المقدمة Prologue . وهي ذلك الجزء من المسرحية الذي يسبق دخول الجوقة على المسرح لأول مرة (أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٢ ب ١٩) . لقد وجدت المقدمة في بعض مسرحيات أيسخيلوس وسوفوكليس ، ولكنها عند يوريديس تتميز بخلوها من العنصر الدرامي ، وبأنها مجرد سرد يجرى على لسان شخص باسم الشاعر يفسر بعض الأشياء التي تعين المتفرج على فهم النقطة التي بدأ الكاتب منها سير الأحداث في مسرحيته ، ومن هنا جاء المعنى العصري لكلمة مقدمة Prologue .

لقد تميز فن يوريديس أيضاً بكثرة استخدام ما يسمى Deus ex machina أى تدخل الآلهة في نهاية المسرحية لحل عقدة مسرحياته التي كان يستحيل عليه حلها . وإذا جاز لنا أن نجد ما يبرر استخدام يوريديس للمقدمة ، فليس لتدخل الآلهة على هذا النحو ما يبرره ؛ وقد عاب عليه أرسطو ذلك وقال بأن نهاية المسرحيات يجب أن تستنتج من الأحداث نفسها لا من تدخل الآلهة . (فن الشعر ١١٤٥٤ ب ١) .

أما أسلوب يوريديس فهو السهل الممتنع ؛ وقد اعترف بحال لغته ورقة أسلوبه كل النقاد القدماء بما في

ذلك أرسطوفانيس الذي طالما هاجمه في كثير من مسرحياته . فهو أول من ابتدع أسلوباً غير مزخرف تكثر فيه الكلمات العادية ولكنها مرتبة ترتيباً يسموها إلى ذروة البلاغة . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٨ أ ٢٠ — ١٤٥٨ ب ٢٥) وبذلك خلص التراجيديا من العبارات الرنانة والألفاظ الضخمة والكلمات الثقيلة وتجنب الثثرة والمهاترة والغموض والإيهام ، وقدم على المسرح مناظر من الحياة الواقعية وشخصيات تتكلم بلغة مفهومة . (قارن أرسطوفانيس ، الضفادع ، الموازنة بين أيسخيلوس ويوريديس) . ومن ثم فقد ذاع صيت يوريديس في أواخر أيامه ، وأصبح من أعظم الشعراء . وأصبحت أشعاره أكثر الأشعار ذبوعاً وانتشاراً لا في أثينا فحسب بل في كل العالم الإغريقي ، كما أصبح أحب شاعر إلى الأجيال المتعاقبة والنموذج الذي يحتذيه الشعراء في كل العصور والأمصار .

وفيما يتعلق بما بقي لنا من مسرحياته؛ فإن أهم ما بلغت النظر فيها أن معظم أسائها لنساء هن البطلات اللاتي يدور عليهن محور المسرحيات ؛ وحتى بعض ما كان اسمها لرجل كانت البطولة فيها لامرأة مثل مسرحية «هيبوليتوس» فالبطولة فيها لفيدرا كما سئرى . وعلى أية حال فإننا لا نستطيع أن نتناول في هذا المقال كل المسرحيات بالعرض والتحليل ؛ وإنما سنكتفى بتسع تراجيديات كانت — لأهميتها — تدرس لطلبة المدارس في العالم القديم ، وبالمسرحية الساتورية لأنها الوحيدة التي بقيت لنا من هذا اللون من المسرحيات .

تعتبر مسرحية «الكستيس» Alkestis — Ἀλκίστις

في رأى معظم النقاد أقدم ما وصلنا من أعمال يوريديس (انظر روز ، الأدب الإغريقي ص ١٨٠ ؛ نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ١٨٦) وكانت تكون الجزء الرابع من الرباعية Tetralogy التي قدمها للعرض في مسابقة عام ٤٣٨ ق . م . أى أنها حلت محل المسرحية

الساتورية التي تعود لشعراء تقدمها بعد ثلاث تراجيديات ؛ وهذا يؤيد الرأي القائل بأن يوريلديس كان يكره تقديم المسرحيات الساتورية . (قارن روز ، المرجع السابق ص ١٩٩) وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن أدميئوس Admetus ملك تساليا قد تعدد لموته لحظة معينة حان حينها ؛ ولكن الإله أبوللون Apollon استطاع استمالة إله الموت « ثاناتوس » Thanatos بأن يتركه يعيش لو قبل أحد غيره أن يموت بدلا منه ؛ وعيناً حاول أدميئوس إقناع أبيه وأمه بأن يتنازلا له عن البقية الباقية من عمرهما دون جدوى ؛ أما زوجته الكستيس فقد وافقت على أن تحل محله في الذهاب إلى العالم الآخر . ولكن البطل هيراكليس Heracles الذي كان قد نزل ضيفاً على أدميئوس فأكرم وفادته رغم حزنه على وفاة زوجته ؛ استطاع إعادتها إلى عالم الدنيا بعد معركة دارت بينه وبين إله الموت ؛ وتنتهى المسرحية بفرح أدميئوس بعودة زوجته ؛ وتعلق من هيراكليس على كرم الضيافة ، وتعجب الجوقة من غموض تصرفات الآلة .

إن من الصعب علينا إدراك هدف يوريلديس من كتابة هذه المسرحية ، ولعله تعمد عرض الأسطورة ليشكك الأثينيين في صحتها ، أو ليفت نظرهم إلى أن هذه الأسطورة ، التي تعلل من شأن خلق المرأة باعتبارها خير صديق لزوجها ، لم تدرك أن الزوج الذي يقبل مثل هذه التضحية ذو من أخطأ مخلوقات . لقد قال بعض النقاد بأن هذه المسرحية كوميدية أقرب منها تراجيدية ، وقال البعض الآخر بأنها مسرحية ساتورية ؛ وساعدتهم على ذلك نهايتها السعيدة وأنها حلت محل المسرحية الساتورية في الرابعة التي قدمت في ذلك العام ، والواقع أنها ليست مسرحية كوميدية ولا مسرحية ساتورية فليس بها ساتيرز ولغتها سامية لا تحتوى على ألفاظ بذيئة أو نكات فاضحة ؛ ولكنها أيضاً ليست

تراجيدية بالمعنى الصحيح ، وإنما هي مسرحية منزلية يمتزج فيها الجدل بالهزل في صورة إنسانية صادقة .

ومسرحية هيبوليتوس Hippolytus — Ἱππόλυτος التي عرضت لأول مرة في عام ٤٢٨ ق . م وفازت بالجائزة الأولى ، تختلف كل الاختلاف في طابعها عن المسرحية السابقة الكستيس . وتتركز أحداثها — بالرغم من عنوانها — حول شخصية نسائية هي فيدرا Phaidra التي وقعت فريسة للغريزة الجنسية فسيطرت عليها سيطرة تامة . فالمسرحية إذن تعالج مشكلة سيكولوجية نحتة . لقد وقعت فيدرا — زوجة ثيسوس Theseus ملك أثينا ، في هوى ابن زوجها المسمى هيبوليتوس ، وملك عليها حباً كلياً مشاعرها ولم تستطع رغم عفها وطيهارتها أن تقاومه أو أن تخفيه . وقد تعمق يوريلديس في دراسة الصراع الرهيب الذي دار بين مشاعرها المتضادة . أما هيبوليتوس فهو ، كما صوره يوريلديس ، على العكس من فيدرا ، عذرى الروح παρθένον ψυχήν (المسرحية ، ١٠٠٦) عفيف النفس ينفر من الغريزة الجنسية . لذلك فإنه حين يعلم بذلك الحب يثور عليها ويلعنها ويسخط عليها ويزدرها ، فلا تملك إلا أن تنتحر ، ولا تنسى أن تنتقم ممن أهان كبرياءها وأذلها وازدرى حبها ، فترك رسالة لزوجها تهم فيها ابنه بأنه قد راودها عن نفسها فأبت وفضلت الانتحار . فالمسرحية تصوير للصراع بين العاطفتين المتضادتين الشهوة والعفة . ويعمل يوريلديس على إبراز هذا التباين بين شخصيتي فيدرا وهيبوليتوس بإظهار الإهتين أرميس وأفروديت ، رمزى العفة والشهوة ، في مقدمة المسرحية وختامها ، ليقدم نوعاً من التعليق الرمزي على مجرى الحوادث وعلى الشخصيتين المتناقضتين فيدرا وهيبوليتوس . ويقف الممثل ثيسوس : الزوج والوالد . بين هاتين الشخصيتين مضطرب العقل مشتمت العواطف لا يستطيع الحكم على الأحداث أو

الأشخاص ، فهو ، حين يلوذ ابنه بالصمت لإجلاله هو نفسه وحفظاً لعهد قطعه على نفسه بعدم البوح بالسراً ، يسارع بتصديق كلام زوجته ويصب على ولده اللعنة التي أودت به إلى حتفه . وعلى ذلك فإنه يمكننا القول بأنه على الرغم من أن يوريديس قد خص فيدرا بأكثر قسط من الاهتمام ، إلا أن المأساة كانت نتيجة تصارع ثلاثة أنواع متضادة من الشخصيات لكل منها نقطة ضعفها الخاصة . فإن فيدرا قد استولى عليها حبها القاتل فأعمى بصيرتها ، وهيبوليتوس سيطر عليه كبرياؤه وبرود روحه ، أما ثيسوس فكان عاجزاً عن أن يتدبر أى أمر أو أن يعالج أى موقف خارج عن مألوف الحياة العادية .

وتأتى مسرحية هيكوبا Hecuba أو Hekabe *Ekdēn في ترتيب ما وصلنا من أعمال يوريديس بعد مسرحية هيبوليتوس ، فقد عرضت في عام ٤٢٥ ق. م ، وهذه المسرحية أيضاً تصور عاطفة أخرى من عواطف المرأة وهى عاطفة الأمومة ، التي لا تقل أهمية عن عاطفة الحب والغيرة أو أى عاطفة أخرى يجيش بها قلب المرأة . وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن هيكوبا ، زوجة بريام Priam ملك طروادة المدحورة ، قد حطمها الحزن والأسى لسقوط بلادها في أيدي الأعداء ووقوعها هي وبنات جنسها أسرى في أيديهم ، وهى الآن مفزعة مضطربة لتقديمهم ابنتها بوليكسينى Polyxene قرباناً لروح أخيل Achilles ولكنها تكتشف أيضاً أن أصغر أبنائها المدعو بوليديوروس Polydoros قد اغتاله بوليمستور Polymestor ملك طاقيا ، فتسوء حالها، ويثور ثائرها، وتلدغها عاطفة الأمومة إلى الانتقام من ذلك الوحش الآدمي ، فتلجأ إلى أجاممنون Agamemnon ، وتضرع إليه أن يمكنها من الثأر لقتل ولدها . وبعد تردد من جانب أجاممنون يوافق على ترك حليفه ملك طراقيا لهيكوبا تفعل به

ما تشاء ، وذلك لإرضاء لابنتها كاسندرا Cassandra سيده أجاممنون ومحظيته . تتحایل هيكوبا على إحضار بوليمستور هو وأولاده إلى مخيمها ، حيث تفقأ له عينيه هى والطرواديات الأسيرات بعد أن يقتلن أبنائه أمام ناظريه . وتنتهى المسرحية بخروج هيكوبا لتدفن موتاهها ، بينما يتبع الأسيرات الطرواديات سادتهم الجدد إلى الخيام انتظاراً لوقت إبحار السفينة .

إن عقدة المسرحية بسيطة للغاية ، وبعض النقاد يرمونها بالضعف ، ويرجعون السبب في اختيارها ككتاب مدرسى إلى سهولة لغتها . (قارن نورود ، التراجيديات الإغريقية ص ٢١٦) وعلى أية حال ، فإنه يبدو أن يوريديس ، الذى كان يكره الحروب ، قد أراد بكتابة هذه المسرحية أن يشير إلى النكبات التي تسببها حرب البلوبونيز التي كانت تنور رحاها إذ ذاك . فمأساة هيكوبا كانت نتيجة للصراع المدمر بين الإغريق والطرواديين ، إذ من كوارث الحروب أن يقتل الشباب وتنطلق الشرور والآثام وتنحط القيم الأخلاقية . أما مسرحية أندروماك Andromache — Ἀνδρομάχη فقد قدمت للعرض في أوائل حرب البلوبونيز ، (قارن التعليق على سطر ٤٤٥ من المسرحية) وإن كنا لا نعرف التاريخ على وجه الدقة . وأحداثها تدور — مثل مسرحية هيكوبا — حول نتائج حرب طروادة . ويبدو أنها لم تعرض في أثينا (المرجع السابق) بل ربما كان في أرجوس ، وليس هذا أمراً غريباً ، فقد كانت سياسة أثينا ترمى إلى تكوين حلف بينها وبين دوليات البلوبونيز (قارن أرسطوفانيس ، الفرسان ، سطر ٤٦٥ وما بعده) لكي تحمى من توسع نفوذ اسبرطة ، وعرض مسرحية كاندروماك في إحدى دوليات البلوبونيز فيه دعاية ضد اسبرطة ، فقد صور يوريديس في المسرحية الملك الاسبرطى مينلاوس Menelaos وابنته هيرميون Hermione في صورة بغیضة . وتتلخص أحداث هذه

المسرحية في أن أندروماك ، أرملة البطل الطروادى هيكتور Hector ، قد أصبحت بعد سقوط طروادة من نصيب نيوبتوليموس Neoptolemos ابن أنخيل ، وأنجبت منه ولداً اسمه مولوسوس Molossos ولكن فيما بعد تزوج نيوبتوليموس من هيرميون ابنة مينلاوس ملك اسبرطة وهيلين Helen أجمل نساء العالم التى قامت بسببها حرب طروادة . وكان زواجاً غير سعيد ، فاستولت الغيرة على هيرميون فأعدت مؤامرة لقتل أندروماك وابنها . انتهزت هيرميون فرصة غياب زوجها ، الذى كان قد ذهب إلى دلفى ليطلب الصفح والغفران من أبوللون لتطاوله عليه ، وأرسلت في طلب أبيها ليعاونها على تنفيذ مؤامرتها . أحست أندروماك بما يدبر لها ، فأخضت ابنها في مكان أمين ، ولجأت إلى مذبح الإلهة ثيتيس Thetis (أم أنخيل) بعد أن أرسلت من يستدعى لها بيليوس Peleus الجد الأكبر للطفل ، عله يستطيع انقاذها من عنتها . ولكن مينلاوس استطاع أن يكشف مكان الطفل قبل وصول بيليوس ، ووعد أندروماك بترك الطفل إن هي خرجت من المذبح واستسلمت للموت ، فتخرج لبقاء على حياة ولدها ، ولكنه كان وعداً كذاباً . يصل بيليوس في الوقت المناسب لينقذ أندروماك وطفلها ويصحبهما معه إلى قصره ، بعد أن يشع مينلاوس من قارص الكلم ما يضطره إلى العودة إلى بلاده . ترى هيرميون نفسها وحيدة وقد فشلت حيلها ، ويستولى عليها الذعر وتنتابها الهواجس لما سيحل بها على يد زوجها عند ما يعود ويعلم حقيقة الأمر ، فيأكل قلبها الندم وتحاول الانتحار ، لولا وصول ابن عمها وخطيبها السابق أورستيس ، الذى يذهب بها بعيداً ، بعد أن يشير إلى أن زوجها نيوبتوليموس لا بد وأن يلقي حتفه

لتطاوله على أبوللون . يظهر بيليوس مرة أخرى ليتحقق من خبر هروب هيرميون مع أورستيس . وبعد برهة يدخل رسول ينعى إليه نبأ مقتل نيوبتوليموس في دلفى بتدبير من أورستيس ، فيبكيه بيليوس بكاء مرّاً . وتنتهى المسرحية بظهور الإلهة ثيتيس التى تبشر بيليوس بالخلاص وتأمر بذهاب أندروماك وابنها إلى مولوسيا Molossia حيث تزوج من ملكها هيلينوس Helenus ، وتنبأ بأن ابنها سيصبح ملكاً على مولوسيا وسيخرج من صلبه ملوك يحكمون البلاد حكماً عادلاً يسوده الأمن والسلام .

إن مسرحية أندروماك أيضاً تحلل نفسية المرأة ، فهى تعرض نموذجين متضادين من النساء أندروماك ، وهرميون . وقد اعتبر البعض هذه المسرحية من مسرحيات الدرجة الثانية التى ينطبق عليها تعريف أرسطو لهذا النوع بأنه مخنوى على موضوع مزدوج ينتهى بنهاية سعيدة للأخير ونهاية فاجعة للأشهر . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ٣٠) .

وفي نهاية عام ٤١٦ ق . م دمر الأثينيون الجزيرة الدورية ميلوس Melos ، لا لشيء إلا أنها آثرت الحياد في النزاع القائم بين أثينا واسبرطة ، الأمر الذى أثار يوريليس ودفعه إلى كتابة مسرحية نساء طروادة آثار يوريليس — Troades ، التى قدمت للعرض في عيد ديونيسيا الكبير Great Dionysia لعام ٤١٥ ق . م . وهذه المسرحية تشبه المسرحيتين السابقتين هيكوبا وأندروماك في أنها تعرض نتائج الحروب للمرأة ، فهى عبارة عن سلسلة من المشاهد الحزنة التى أصابت نساء طروادة وأطفالها أثناء الحرب وبعدها .

وفي حوالى عام ٤١٠ ق . م تقدم يوريلديس بعرض مسرحية الفينيقيات *Phoenissae* — *Φοινισσαι* ، نسبة إلى أفراد الجوقة ، التى كانت تتألف من مجموعة من الإماء الفينيقيات المكرسات لعبادة الإله أبوللون . وكن في طريقهن إلى دلفى ، لولا أن عاقبتن الحرب في طيبة ، تلك المدينة التى يشعرون نحوها بنوع من التعاطف ، لأن سلفهن الأكبر كادموس *Kadmos* الفينيقى هو الذى أسسها ، لذلك فإن علاقتهن بأحداث المسرحية علاقة سطحية ، فدورهن قاصر على تمثيل دور المشاهدات للأحداث التى تعرض أمامهن . وهذه المسرحية هى أطول مسرحية وصلتنا من كل أعمال كتاب المسرح الإغريقى . وهى تعرض كل النكبات التى حلت بأسرة أوديبوس بعد أن اكتشف الحقيقة وفقاً عينه ؛ أى أنها تعرض في وقت واحد أحداث مسرحية سبعة ضد طيبة لأيسخيلوس ، وأنتيجونا وأوديبوس في كولونى لسوفوكليس .

أما مسرحية أورستيس *Orestes* — *Ὀρέστης* التى عرضت في عام ٤٠٨ ق . م ، فهى ميلودراما تركز معظم أحداثها حول شخصية البطل أورستيس ، تلك الشخصية المريضة التى أصابها الجنون بعد قتل كليتمنسترا *Clytaemnestra* وأيجستوس *Aegisthus* . لقد نالت هذه المسرحية شهرة فائقة في العصور القديمة ، حتى لقد استمر تدريسها في المدارس — هى ومسرحيتى الفينيقيات وهيوكويا — حتى العصر البيزنطى . وتتلخص أحداث المسرحية في أن أورستيس قد أصابه مس من الجنون بعد قتله أمه وعشيقها انتقاماً لقتلها أباه وتدنيسهما فراش الزوجية ، بينما تقوم أخته الكترا بتمريضه والعناية به ، وهما الآن حبسان في القصر إلى أن يستسلمر مجلس المدينة أمراً بجرعهما حتى الموت

لارتكابهما تلك الجريمة الشنعاء . يتوصل أورستيس إلى مينلاوس ليدافع عنه فقلد فعل ما فعل انتقاماً لقتل أخيه أجاممنون ، ولكن مينلاوس يراوغ ويخبره بأن أمله في النجاة مرهون بقرار المجلس ، ويخرج مشيحاً بالاحتقار والازدراء من أورستيس ، الذى يدبر مع الكترا وصديقه ييلاديس أمر الانتقام من مينلاوس لرفضه تقديم المساعدة لهم وذلك بقتل زوجته هيلين ، التى كانت السبب في كل تلك الأهوال والنكبات . ولكن هيلين تختفى في ظروف غامضة ، فيقبضون على ابنتها هيرميون ويهددون مينلاوس بقتلها إذا لم يعمل على إنقاذهم ، ويتعقد الموقف فيظهر الإله أبوللون من عليائه (*deus ex machina*) ليضع حداً لهذه المنازعات فهو يعلن أن هيلين ستصبح إحدى حوريات البحر ، وأن الكترا ستزوج من ييلاديس وهيرميون من أورستيس ، الذى عليه أن يتقدم للمحاكمة أمام الإله أثينا ، حيث سيتولى أبوللون أمر التوفيق بنه وبين أعضاء مجلس المدينة .

إن هذه المسرحية — وكثيراً من مسرحيات يوريلديس الأخرى — تنتهى نهاية سعيدة . ويبدو أن يوريلديس قد أحب في أيامه الأخيرة ذلك اللون من المسرحيات ، لأنه كان يؤمن بالتسامح ، حتى لقد علق بعض النقاد على ذلك بأن يوريلديس أراد أن يقول للناس : يجب أن يتوقع الخطأ ، إن الانتقام لا يفيد ، اجنحوا إلى السلم وليعف كل منكم عن خطيئة الآخر (قارن مرى ، يوريلديس وعصره ص ١٦٣ وما بعدها) . إننا لا نعرف التاريخ الذى عرضت فيه مسرحية ريسوس *Rhesos* — *Ῥήσος* . وقد اختلف النقاد — القدماء والمحدثون — حول نسبتها إلى يوريلديس ولكن يبدو أن الرأى الراجح هو الذى يرى أنها لإحدى

أعمال يوريبديس المبكرة (قارن نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢٩٣ وما بعدها) . إن أحداث هذه المسرحية مستمدة من الأنشودة العاشرة من الإلياذة هومر . وتتلخص هذه الأحداث في أن هيكاتور بطل أبطال الجانب الطروادى يقرر إرسال من يكتشف خطوط الأعداء ، ويرى إن كان الإغريق يبحرون فعلا إلى بلادهم أم لا . يتطوع للقيام بهذه المهمة من يدعى دولون Dolon ؛ وبعد رحيله يقبل رسول يعلن قرب وصول ريسوس على رأس قوات ضخمة من طراقيا . يستقبله هيكاتور بفتور ويلومه على تأخره فقد أتى والحرب قد أوشكت على النهاية ، فيرد ريسوس على ذلك بأنه مستعد لوضع حد لهذه الحرب في يوم واحد . يتمكن البطلان الإغريقيان أوديسيوس Odysseus وديوميديس Diomedes من إلقاء القبض على دولون ومعرفة كلمة السر لدخول المعسكر الطروادى . تظهر لها الإلهة أثينا وتقودهما إلى معسكر ريسوس لقتله والاستيلاء على مواقعه . يعقب ذلك مشهد مثير ، إذ يقترب منهم باريس Paris ويكاد يكشف لعبتهم ، كما لولا أن خدعته أثينا وتظاهرت بأنها أفروديت ؛ كما يقبض الحراس على أوديسيوس ولكنه يتمكن من التخلص منهم باستخدام كلمة السر . يدخل سائق عربية ريسوس الحربية جريحاً ويعلن خبر مقتل سيده. ثم تظهر أم ريسوس ، وهى إحسدى لإغاث الشعر Muses تحمل جثته وهى تبكى وتنحب وتلعن أوديسيوس وديوميديس ، وتعد بأنها ستجعل ابنها خالداً في كهف على جبل بانجايون Pangaion في طراقيا . وأخيراً يخرج هيكاتور ليشن معركة على الأغريق مصحوباً بكلمات مشجعة ترددها أفراد الجوقة .

والكيكلوبس Kúκλωπ — Cyclops هى المسرحية

الساتورية الوحيدة التى وصلتنا كاملة من هذا اللون من المسرحيات . وهذه المسرحيات تشبه التراجيديا في شكلها والموضوعات التى تعالجها ، ولا تختلف عنها إلا في أنها تتناول الموضوعات بطريقة أخف . وتتخللها بعض الدعايات والنكات ولكن بطريقة أقل من الكوميديا وأفراد الجوقة بها هم دائماً الشخصيات الساتورية . والكيكلوبس واحد من العالقة ذو عين واحدة في منتصف الجبهة ، وزعيمهم بوليفيموس Polyphemus هو بطل مسرحية الكيكلوبس ليوريبديس . إن موضوع المسرحية مستمد من الأوديسا (الأنشودة العاشرة من سطر ١٠٥ إلى ٥٦٦) ؛ وهى أصغر مسرحية وصلتنا من تراث المسرح الإغريقى ، فعدد أبياتها حوالى سبعمائة أو يزيد قليلاً ؛ وتاريخ عرضها غير معروف على وجه الدقة ، وإن أكد البعض أنها عرضت قبل عام ٤٣٨ ق . م . أما أحداثها — التى تجري أمام كهف الكيكلوبس فوق جبل إتنا Etna بصقلية — فتتلخص في أن الريح قد قلقت بسفينة أوديسيوس إلى جبل إتنا أثناء عودته إلى بلاده بعد حرب طروادة . فنزل هو ورفاقه للبحث عن المون . يقابلهم سيلينوس Silenus ويخبرهم كيف أن الكيكلوبس قد أسره هو وزملاءه الساتيرز — الذين يكونون أفراد الجوقة — وهم الآن يقومون على خدمته ، كما يخبرهم أن أحسن ما يقدم للضيوف في هذا المكان هو أن يأكل الكيكلوبس لحمهم ! يفكر أوديسيوس في الخروج من هذا المأزق ، فيعرض على سيلينوس بعض الخمر نظير بعض الجبن واللحم ، ولكن الكيكلوبس بوليفيموس يفاجئهم فيسأل أوديسيوس عن اسمه فيجيبه بأنه « لا أحد » ouδείς ، ثم يقودهم إلى داخل الكهف ليأكلهم واحداً بعد واحد . وبعد أغنية من الساتيرز يعبرون فيها عن اشتزازهم من وحشية

هذا الكيكلوبس ، يدخل أوديسيوس فيخبرنا أن الكيكلوبس الهم اثنين من رفاقه ، أما هو فقد استطاع استمالته ببعض الخمر فسمح بأن يكون آخر من يؤكل . ينهر أوديسيوس فرصة نوم الكيكلوبس ، بعد أن امتلأ باللحم والخمر وأصبح غير قادر على الحركة ، ويفقأ له عينه الوحيدة بسيخ محماة في النار . يصرخ الكيكلوبس مستغيثاً ويخرج متخبطاً لبحث عن الـ « لا أحد » الذي فعل به ذلك . وهكذا يتمكن الجميع من التسلل إلى السفينة فرحين مهللين ، بينما الكيكلوبس ما زال يصرخ متوعداً الـ « لا أحد » .

نأتي الآن إلى بيت القصيد في المقال ، أقصد مسرحية ميديا — Medea — التي قلمت للعرض في عام ١٩٣١ ق. م. وبالرغم من أنها من أعظم مسرحيات يوربيليس ، إلا أنها لم تفز إلا بالجائزة الثالثة . وهي مأساة مثيرة من مآسي الحب العنيف الذي انقلب إلى بغض أعنف ، ويعتبرها بعض النقاد أقدم مسرحية وصلتنا من مسرحيات النماذج الاجتماعية . (قارن أأرديس نيكول ، المسرحية العالمية ، الجزء الأول ص ٩٣) ولكي نفهم المسرحية فهماً تاماً ، ينبغي الإحاطة ببعض الأحداث التي سبقت بداية المسرحية .

ظل أبسون Aeson يحكم مدينة إبولكوس Iolcus في تساليا ، حتى أنزله أخوه بلياس Pelias عن العرش واغتصب ملكه ، وكان له ولد صغير يدعى ياسون Iason ، خشي عليه أبوه من عسف الملك المغتصب ، فأذاع نبأ موته ثم عهد به خلصة إلى للرعي العظيم شيرون Chiron ليتولاه برعايته ، وبلغته العلم والحكمة ، ويلدبه على فنون الحرب والقتال . ولما اشتد عضد الفتى ياسون ، صمم على العودة إلى بلده إبولكوس ليسترد من عمه ملك أبيه . يتظاهر عمه بلياس

بالفرح لعودته ويداهنه ويحاول استمالته بأن يعرض عليه الزواج من إحدى بناته ، فيصبح الوريث للعرش من بعده ، فيرفض ياسون ويخبره بأنه إنما أتى ليسترد ملك أبيه . يكظم بلياس غيظه ويفكر في إبعاد ياسون بأي وسيلة ، فيدعي أن الآلهة قد تجلت له في الحلم ، وأمرته بإحضار الفروة الذهبية من مدينة كولخيس Colchis على ساحل البحر الأسود ، ولكن شيخوخته تحول بينه وبين تلبية أمر الآلهة ، ويقسم لياسون بأغلظ الإيمان بأنه إن أحضرها له فسوف ينزل له عن العرش ويترك له كل شيء . يوافق ياسون على القيام بهذه المهمة حقناً للدماء التي كانت ستراق لو لجأ إلى القتال . يقلع ياسون مع نخبة مختارة من أبطال اليونان إلى مدينة كولخيس ، حيث يستقبلهم ملكها بالترحاب ، وإذا يعلم بغيتهم ، يضع أمامهم العراقل ، ويخبرهم بأنه يجب على من يريد الحصول على الفروة الذهبية أن يشد إلى الحراث ثورين وحشين يفتنان من متخاريهما طبعاً من نار ، ويحراث بهما قطعة أرض معينة ، ثم ييلر في هذه الأرض أسنان ثنتين فتثبت في الحال عملاقة مسلحين ، عليه أن يستأصلهم في الحال . فإذا تم ذلك كان عليه أيضاً أن يتغلب على الأفعوان الوحشي الذي يقوم على حراسة الفروة الذهبية ، وقد استطاع ياسون أن يتغلب على كل هذه المخاطر بمساعدة ميديا ابنة ملك كولخيس وكانت على علم بعلوم السحر وفتونه . لقد وقعت ميديا في حب ياسون ، وتلقت في هواه وصارحته بهذا الحب ففرح به وقبل معونتها ، بعد أن عاهدها على الحب والوفاء والزواج منها إن تم له الحصول على الفروة الذهبية وعاد سالماً إلى بلاده . وفعلًا تم له ما أراد وهرب هو وزملاؤه سرّاً تصحبهم ميديا التي تركت الأهل والوطن واستسلمت لنداء قلبها . وعند عودته إلى إبولكوس وجد أن عمه

بلياس كان قد خدعه ولا ينوى أن يبر بوعده . فكيف
 السيل إلى خلعه ؟ هل يستطيع هو ومن معه على قتلهم
 أن يهزموا ذلك الملك الجبار العاني ؟ أو يثير الفتنة
 ويؤجج حرباً أهلية ويطلب منازلة هذا الغاصب في
 ساحة القتال ؟ ولكن ميديا تخرجه من حيرته وتقدم له
 العلاج الناجع الذي يخلصه من عدوه اللدود ، إذ تستعين
 بسحرها مرة أخرى وتخدع بنات بلياس وتجعلن يقطن
 لأبهن شراً . ساماً على أنه سيعيد إليه الشباب ولكنه
 يقضى عليه في الحال . وبذلك يعود العرش إلى ياسون ،
 ولكنه بعد فترة يثأر عن العرش لابن عمه الملك
 المقتول ، ويهاجر إلى كورنثة مع زوجته ميديا وولديه
 اللذين أنجبهما منها . وفي كورنثة يعيش مع زوجته
 وولديه عيشة راضية زهاء العشر سنوات . ولكن الأمر
 لم يفته عند هذا الحد ، فإن ياسون لم يستمر على وفاته
 لزوجه ونسى عهده الذي قطعه على نفسه فهجر ميديا
 وتزوج جلاوكي Glauke ابنة كريون Kreon
 ملك كورنثة . وهذه الخيانة وما أعقبها من نتائج مروعة
 هي موضوع مأساة ميديا ليوريديس .

لقد لخص يوريديس بإيجاز كل هذه الأحداث
 السابقة على بدء المسرحية في المقدمة Prologue التي
 جاءت على لسان المربية :

أيا ليت السفينة أرجو لم تشق طريقها إلى
 أرض كونيخس . . . ويا ليت الأبطال الصناديد
 لم يجلوا في البحث عن الفروة الذهبية لبلياس .
 إذن لما استطاعت سيدتي ميديا أن تتركب متن البحر
 إلى إيولكوس ذات البروج العالية وقد جنت بحب
 ياسون ، ولما قدر لها أن تقيم هنا في كورنثة بعد
 أن أغرت بنات بلياس ودفعتهن إلى قتل أبهن .
 لقد كانت (ميديا) تعمل دائماً على إدخال السرور
 على قلب الذين لجأت إلى أرضهم ، كما كانت
 تبدل قصارى جهدها لإرضاء لياسون ، وهكذا

تكون السعادة عندما لا يلب الشقاق بين المرء
 وزوجه . أما الآن فقد تفككت أعز وأصدق
 ما بينهما من عرى المحبة ، ولم يبق غير الشقاق
 والكراهية ، وذلك لأن ياسون قد غدر بها وبولديها
 فهجر فراشها من أجل عروس ملكية ، إذ تزوج
 من ابنة كريون ملك هذه البلاد . . . لقد علمتها
 الكوارث التي نزلت بها نتيجة هجران الأهل
 والوطن . لأنها لتبغض ولديها ولا تبهج لرويتهم .
 وإنى لأنوجس خيفة وأخشى أن تتخذ قراراً
 خطيراً ، فهي حادة الطبع ولن تتحمل الإهانة ،
 إنى أعرفها حق المعرفة . وإنى لأخشى أن تتسلل
 إلى غرفتها حيث يوجد فراشها وتغمد في أحشائها
 سيفاً بثاراً ، أو تقتل الملك وزوجها فتجر على
 نفسها الويلات . لأنها مخيفة ، ومن يقم نفسه في
 عداء معها فلن يحرز لنفسه النصر بسهولة . ولكن
 ها هما ولداها مقيلان بعد أن تمرنا على السباق ،
 لهما لا يكثران بمصائب أمهما ، لأن الصبية
 الأحداث لا تطيق عبء الأحزان .

وهنا يدخل مربي ولدي ميديا ومعه الولدان ،
 فيسأل المربية عما كانت تردده من كلام فتتخاثر عليه
 فيزأ بها ويشعرها أن لديه من الأسرار ما لا تعلمه هي .
 فإذا ألحت عليه ليذكر لها تلك الأسرار ، أخبرها بأن
 كريون ملك كورنثة سينفى ميديا وولديها عن البلاد :
 تدخل الجوقة التي تتألف من فتيات من كورنثة
 جئن ليسان عن ميديا . يسمع صوت ميديا من الداخل
 وهي تن وتأل وتشكو وتهدد وتذر بشر مستطير تلحقه
 بزوجه وأهل البيت جميعاً فينسحب المربي والمربية
 بالولدين . تظهر ميديا وهي في حالة شديدة من الهم
 والقلق فتتحدث إلى أفراد الجوقة بما جازاها به زوجها
 الخائن ياسون الذي فضله على أبيها وقومها وهربت
 معه بعد أن سهلت له الحصول على الفروة الذهبية ،

وإنه ليخونها اليوم بعد أن أقسم لها بالوفاء والزوجية الكريمة . ثم تلوم نفسها على غلطها وعدم تعقلها في اختيار زوجها .

عندئذ يدخل الملك كريون مخضباً نائراً : وينهى إليها قراره بنفيها مع ولديها عن البلاد ، ذلك لأنه يخشاها ويحشى أن تستغل سحرها في عمل شرير ، فقد وصل إلى مسامعه وعيدها الذي ينطوى على الانتقام من الأب الذي زوجته ابنته ، ومن الرجل الذي اقترن بها ، ومن المرأة التي عقدت يدها في يده . فتضرع إليه وتستحلفه بكل عزيز لديه :

ميديا : أستحلفك بابتك العروس الجديدة ، وأجشو عند موطن قدميك .

كريون : حيثما تقولين : فإنك لن تغريني أبداً .

ميديا : أنت إذن تنفي ، ولا تصغي لضراعتي ؟

كريون : إني لا أحبك أكثر مما أحب آل بيتي .

ميديا : آه يا وطني ، الآن أذكرك !

كريون : إن معزتي لأبنائي أفضل من أي شيء آخر .

ميديا : وأسفاه ! إن الحب يدفعك إلى شر مستطير

كريون : ولكني أرى أن ذلك بتوجيه من الأقدار .

ميديا : أي إلهي زيوس ، لا تنس أنك مصلو مصائبي هذه .

كريون : ابتعدى أيها العابثة ، وخلصيني من الآلام .

ميديا : نحن الذين نألم ، ولدينا من الآلام الشيء الكثير .

كريون : إن حراسي سيخرجونك من البلاد سريعاً بالقوة .

ميديا : لا ، لا تأمر بهذا ، فأنا أتوسل إليك يا كريون .

كريون : إنك على ما يبدو أيها المرأة ستسببين المتاعب .

ميديا : سنخرج ، ولكني ما تضرعت إليك من أجل هذا .

كريون : فلم إذن هذا النضال ؟ ولماذا لا تركن البلاد ؟

ميديا : دعني أمكث يوماً واحداً ، أدبر فيه أمري ، وأعرف أي طريق أسلك ، وأعد لأطفالي مؤونة . فإن أباهم لا يرغب في أن يدبر لهم أمراً . كن بهم عطوفاً . فأنت أب لأطفال ، وتحس بلا شك بخنان الأبوة ، إني لا آبه لنفسي . لو أننا طردنا من هنا ، ولكني أبكي من أجل هؤلاء الأطفال الذين حط عليهم البؤس .

كريون : إني لست قاسياً ، بل عطوفاً إلى درجة ألحقت في كثير من الأذى ، وعلى ذلك فأنا أمنحك ما تطلبين أيها المرأة ، رغم أني أشعر بأنني غخطي في ذلك ، ولكني أنذرك أنه إذا طلعت عليك أنت وأبنائك شمس الغد ، وكنت ما تزالين في هذه البلاد ، فسيكون جزاؤك الموت . هذه كلمتي ، وهي صادقة . والآن ، إذا كان لك أن تبقى فلتبقي يوماً واحداً ، فإنك لن تفعل ما أخشاه من أعمال مريضة في هذا اليوم .

ويتركها كريون وينصرف وهنا تضحك ميديا فجأة ويبدو عليها فرح شديد وهي تقول :

ألا ما أحمقه ، إذ سمح لي بقضاء هذا اليوم هنا ، بينما كان في وسعه أن يعرقل كل مكائدي ، لو أنه طردني من هذا المكان . ولكنه منحني يوماً ، وفي هذا اليوم سأقضي على أعدائي الثلاثة وأجعلهم جثثاً هامدة : الأب وابنته وزوجي أيضاً . إن لدى من وسائل الفتك الكثير ، ولا أدري بأبها أبداً . هل أشعل النار في بيت الزوجية ؟ أم أسرق الخطا خلصة إلى مضاجعهم وأغمد السيف

البتار في صلورهم ؟ ولكن هناك عقبة واحدة تقف في سبيلي . ذلك أنهم إذا قبضوا على وأنا أتسلل لأضرب ضربتي ، فإن موتى سيكون حلالا لأعدائي ، كما أتى سأصبح موضع مخزيتهم . إذن فعلى أن أبدأ إلى السبيل الذي أتقنه كل الاتقان . وأقضى عليهم بفعل السحر والرق . حسناً . ولكن لو تم لي هذا : وقضيت عليهم جميعاً . فأى بلد يأويني . . . ليس لي من أحد . إذن فلا تترث برهة وجيزة . فإن وجدت حصناً آمناً . دبرت قتلهم بتكيدة مأكرة . إما إذا صرفني سوء طالعني عن تنفيذ هذه المحاولة . فسوف أرفع السيف بيدي هذه وأذبحهم بنفسى مخاطرة بحياتي : فإن روح الجرأة تدفعني إلى القوة والإقدام .

وبعد أغنية ترددتها الجوقة يدخل ياسون فيعاتب ميديا على حماقتها . فقد كانت السبب في غضب الملك لكثرة ما هذت به وهددت وأندرت ، مما سمعه أهل القصر جميعاً ، وهنا تثور به ميديا ، فتهمه بالخيانة والتدر وعدم الوفاء ، ثم تعدد أفضالها عليه . مساعده في الحصول على القروة الذهبية وفرارها معه بعد غدرها بأبيها وأهلها ثم دفعها لبنات بلياس إلى قتل أبيهن - فيجيب ياسون بأنه قد كافأها على ذلك ، إذ تزوجها وأحضرها معه من بلاد البربر المميج إلى بلاد اليونان المتحضرة . فشور به ثورة أعنف : فلا يملك ياسون إلا أن يدعى لها بأن زواجه الجديد مصدره أنه وجد نفسه طريداً عن وطنه . وأنه ما رضى الزواج من ابنة كريبون إلا لينجب منها أولاداً يكونون أخوة لولديها فيرتفع بذلك مركزهم ومركزها . فرد عليه هازئة : ميديا : لا : لم يكن الباعث لك هو ما زعمت . ولكنك رغبت في فراش بربرى تنقصه

الكرامة . ليكون نعمة لك في شيخوختك . ياسون : كلا ، لم يكن كذلك ، وثقى بأنى لم أرغب في مصاهرة الملك من أجل ابنته ، وإنما - كما قلت لك من قبل - لكى أنقذك من كربتك ، وأضم إلى ولدينا أخوة من أسرة مالكة أدم بهم يتي .

ميديا : بئس هذا اللون المحموت من السعادة ، لا أحب أن يكون لي منه نصيب ، ولا أحب الثراء الذي يمزق قلبي الدامى .

ياسون : ألا يمكن أن تغري رغبتك ، وأن تكوني أكثر حكمة ؟ لا تقبلي أعظم النعم إلى شقاء ، ولا تحسبي نفسك شقية وأنت في أعظم سعادة .

ميديا : وجه لي من الإهانات ما شئت ، فأنت هنا آمن مطمئن ، أما أنا فطريدة منبوذة عليها أن تخرج من هنا .

ياسون : أنت السبب في ذلك : فلا تلومن إلا نفسك

ميديا : ماذا فعلت ، هل تزوجت وغدرت بك ؟

ياسون : إنك تصبين أقذع الشتائم على رؤوس سادتك

ميديا : إنما تنصب نكبات بيتك على رأسى أنا .

ياسون : لن أجادلك في هذا الأمر مرة أخرى :

ولكن إن كنت ترغين في شيء من المال

لك أو لولديك تخففين به لوعة المنفى ، فأنى

على استعداد لأن أمنحك ما تريدن بسخاء ،

وسوف أرسل إلى أصدقائي توصيات تنفعك ،

وهم سيقدمون لك كل صنيع كريم . أما إذا

رفضت هذا : أيتها المرأة : فأنت حمقاء .

خففى حدة غضبك : تتحسن أحوالك .

ميديا : لن أستغل أصدقاءك : ولن أقبل شيئاً من

أموالك : لا تعطني منها شيئاً ، فإن عطايا

الرجل الخبيث ليس منها فائدة .

ياسون : ولكنى أشهد الآلهة أنى أرغب فى أن أكون
عوناً لك ولولديك ، ولكنك ترفضين ،
وإن نفسك المشتعلة بالحق تنبذ أحباءها ،
ولن نجنى من هذا إلا شقاء أكبر .

ثم يتركها وينصرف . تتغنى الجوقة بأنشودة
أخرى ، يدخل بعدها شخص غريب ذو هبة ووقار
فتعرف فيه ميديا الملك أيجيوس ملك أثينا فتفرح بلقائه ،
وتسأله عن سبب مجيئه إلى كورنثة ، فيذكر لها أنه عقيم
لا ينجب وأن زوجته عاقرة لا تلد ، وأنه فى سبيله إلى
معبد دلفى ليستوحى كهنتها عن علاج لهذه الحالة ،
فتطمئنه ميديا ، وتذكر له أن هذا أمر هين عليها ، فإن
لديها من الأعشاب ما تقدر به على إصلاح حاله وحال
زوجته ، ولكن عليه أن يستضيفها عنده ، فإذا سألتها
عن السبب قصت عليه قصتها ، فيحزن الملك أيجيوس
من أجلها ويقبل عرضها بشرط ألا تصحبه ، فهو فى
ضيافة كريون ، وإنما عليها أن تلحق به بعد سفره إلى
بلاد . وهنا تضحك ميديا وتتلخس بما سوف تصنعه ،
فهى قد اطمأنت إلى مكان تأوى إليه . فتبعث ميديا
بإحدى أفراد الجوقة تستدعى لها ياسون لتعلن إليه أسفها ،
فإذا وصل ياسون لقيته ميديا وهى تتظاهر بالندم على
ما فرط منها وتطلب إليه الصفح ، ثم ترجوه أن يتوسط
عند الملك لكى يأذن ببقاء ولديها فى كورنثة حتى لا
يلوفا مرارة النفى ، فيعدها بذلك . ثم ترجوه رجاء
آخر ، هو أن يصحب ولديه إلى عروسه يهدية منها ،
هى صدار متعدد الألوان وتاج من الذهب ، حتى
ترضى العروس بتلك الهدية فتكرم الطفلين فى غياب
أمهما . ينخدع ياسون بكلامها ويوافق على طلبها ،
ويتقدم الغلامان ويذهبان بصحبة أبيهما ومعهما
الهدية .

تنشد الجوقة أنشودة أخرى ، ثم يدخل المربي
معلنًا :

المربي : سيدنى ، لقد عدلوا عن الحكم الذى يقضى
بنفى ولديك ، وتقبلت العروس الملكية
هديتك جذلة مسرورة ، وأصبح ولدك
هنا فى أمن وسلام .

ميديا : واحسرتاه !
المربي : فيم اضطرابك وقد ابتسم لك الحظ ؟ ولماذا
تشحين بوجهك ولا تبتهجين لما حملته لك
من أبناء ؟

ميديا : واحسرتاه !
المربي : لئى لا أجد معنى لهذا مع ما أحمل لك من
أبناء طيبة .

ميديا : ومع ذلك فإن الحسرة تملأ فؤادى .
المربي : هل نقلت إليك ، عن غير وعى منى ، خبراً
سيئاً ، فى حين كنت أحسب أنى أسوق
إليك ما يبهجك ؟

ميديا : لقد أعلنت ما تعرف ، ولا جناح عليك .
المربي : لماذا تقضين الطرف إذن ولماذا تذرطين
السمع ؟

ميديا : هناك ضرورة ملحة أيها الشيخ ، فقد أرادت
الآلهة كما أرادت روى الشريرة أن يقع
ما حدث .

المربي : لا عليك ، فإن آمالك نجيحة بحياة ولديك .
ميديا : سأبعث بهما أولاً ، أه ما أتعسنى !
المربي : لست الوحيدة التى تركت أبناءها ، وعلى
البشر القانين أن يتحملوا البلايا راضين .

ميديا : هذا ما سأفعله ، أما أنت فاذهب إلى الدار
وأعد للأولاد ما يلزمهم من حاجيات اليوم .

ثم يقبل رسول خائف مفزوع ، ينصح ميديا
بالفرار من القصر ومن كورنثة كلها ، فإذا سألتها عن
السبب ، أخذ يقص عليها ما فعلته الهدية بالعروس

وأبيها . لقد فرحت العروس بالهدية فرحاً شديداً ، فلما لبستها أخذت تروح وتجيئ أمام المرأة مزهوة معجبة ، وبعد قليل أحست بالصدر يضغط على صدرها ، فلما أرادت نزعها لم تستطع ، وأخذت يؤلمها ألماً شديداً ، لأنه بدأ يتحول إلى ثوب من نار يشوى جسدها ، كما بدأ التاج يتحول إلى سائل منصهر من الذهب يتصبب على جسدها فيحرقه ويهراً اللحم . لم يستطع أحد إنقاذها ، حتى أقبل أبوها الذي حاول ذلك وهو يصرخ ويبكي ، ولكن الصدر لصق به هو الآخر ولم يستطع أن يفصل عنه ، وصنع به ما صنع بالعروس البائسة ، وسقط إلى جانب ابنته جثة هامدة .

تفرح ميديا فرحاً شديداً لهذا الانتقام المروع ، وتخبر أفراد الجوقة بأنها ستقتل ولديها إمعاناً في إيذاء ياسون زوجها الخائن . يقبل الولدان فتأخذ ميديا في توديعهما وداعاً مؤثراً ، ثم تنطلق بهما إلى داخل القصر حيث تلذعهما واحداً بعد واحد .

يقبل ياسون باحثاً عن ميديا المتوحشة التي قتلت عروسه وأباها الملك ، فيفاجئه أفراد الجوقة بنجر قتلها ولديه فيكاد يحن ، ويصرخ قائلاً :

ياسون : أيها الأتباع ، افتحوا الأبواب في الحال ، واسمحوا لي بالدخول لأرى هذا الشر المستطير - مقتل ولدي - ولأقتلها عقاباً لها .

تفتح الأبواب وتظهر ميديا وقد ركبت عربة خرافية ترف في الهواء ويجرها أقويان كبيران وقد أخذت معها جنتي ولديها ، فرد عليه ساخرة :

ميديا : لماذا تفرع الأبواب على هذا النحو وتحدث كل هذا الضجيج ؟ هل تبحث عن ولديك وقد أصبحا جثتين ، وعنى بعد أن ارتكبت الجريمة ؟ كف عن هذه الجلبة وتحدث بما تريد إن كان لك معنى أمرها ، ولكنك

لن تمسك بي أبداً ، فإن أبي - الشمس - قد أمدني بعربة تقيني من كل بلد يعاديني .
ياسون : يا لك من امرأة بغیضة ! إن الآلهة تمقتك وكذلك أنا وجميع الجنس البشري
أي ولدي ، لقد صادفنا أمّاً شريرة .

ميديا : أي ولدي ، لقد قضت عليكما حماقة أيكما ياسون : ولكن يئس لم تطعنهما .

ميديا : ولكن طعنهما حمقك وزواجك الجديد ؟
ياسون : آمن أجل هذا الزواج قتلت ولدي ؟

ميديا : أو تحسب هذا هيناً على المرأة ؟
ياسون : إنه لكذلك إذا كانت المرأة عاقلة ، ولكن كل شيء لديك شرير .

ميديا : لقد قضى على ولديك ، وسيمزق موتهما قلبك .
ياسون : إن شحيهما سيصبان اللعنة عليك .

ميديا : إن الآلهة العادلة تعلم أين بدأ هذه الشرور ،
ياسون : كما تعلم أيضاً قلبك اللعين .

ميديا : إني أبغضك ، كما أبغض نباحك الكريه .
ياسون : وأنت كذلك بالنسبة لي ، ولذلك فليته الأمر بسرعة .

ميديا : كيف ؟ ماذا أفعل ؟ فإني أود هذا من صميم فؤادي

ياسون : أعطني جنتي ولدي كي أواريهما التراب وأبكيهما .

ميديا : هذا لن يكون ، سوف أدفنها بيدي هذه فوق التل الذي يبارك أرضه معبد الإله هيرا حتى لا ينالها غضب الأعداء ويسئ لي

رفأتهما ويخرجهما من قبريهما
ياسون : ويلي ! يالي من بائس ! إني أتوق إلى تقبيل ثغري ولدي وإلى معانقتهما .

ميديا : الآن توجه إليهما الخطاب ونود معانتهما ،
وكنت بالأمس تريد أن تبعدهما عنك .

ياسون : أعطني إياهما بحق الآلهة لألمس بشرة وادتي
الناعمة .

ميديا : كلا ، لن يكون هذا . وما كلماتك إلا هباء
منثور .

وهكذا ترفض ميديا أن تسمح له حتى بوداع
ولديه وتقبيلهما . وذلك إمعاناً في تعذيبه والتشكيل به .
ثم تنطلق عربة ميديا في الهواء . تاركة ياسون يبكي
وينتحب ويشهد الآلهة على أفعال ميديا القاسية .

إن مسرحية ميديا ، على هذا النحو ، تعتبر دراسة
عميقة لزواج غير متكافئ بين زوجين مختلفين في كل
شيء تقريباً ، فهذا ياسون رجل أناني مغالط ، لا يحب
لأ نفسه ، فهو على استعداد دائماً لأن يقبل كل ما تقدمه
له ميديا من خدمات ، حتى ولو كان سبيل هذه

الخدمات ارتكاب بعض الجرائم ، طالما لا تقع عليه
مشولية أتي عمل تقوم به ميديا ، كما أن زواجه منها
لم يكن إلا بدافع مصلحته الشخصية ، وحبها لم يكن
إلا نزوة ورغبة في امتلاك جسدها . أما ميديا فهي
المرأة البدائية الفطرية ، التي تمنح كل كيانها وروحها
للرجل الذي تحب ، وهي على استعداد دائماً لأن
ترتكب أبشع الجرائم في سبيل من تحب وتهوى ، ولكن
إذا اكتشفت أنها مخلوعة في حبها مطعونة في كرامتها
فإنها — وقد استولى عليها بغض لا يقل عن الحب عنفاً
وقسوة — تنقلب إلى وحش كاسر لا يستطيع أن يقف
أمام ضراوة انتقامها أي سبيل حتى ولا عاطفة الأمومة .

لقد بلغ يوريديس القمة في تحليل شخصيات هذه
المسرحية ، وعلى الأخص شخصية ميديا ، التي أبدع
في وصف مشاعرها وتعمق في تصوير انفعالاتها بصورة
دقيقة رائعة — كما كان بارعاً في السبر بأحداث المسرحية
نحو تلك النهاية الرهيبة التي أنهى بها مسرحيته .



بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن اياس

بمستلم

الدكتور محمد مصطفى زيادة

رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً

الانهيار ، لم يلبثوا أن زالوا زوالهم المعروف ، في أعقاب
وقعة دابق شمالى حلب ، أوائل القرن السادس عشر
الميلادى .

وأطل محمد أحمد بن اياس المصرى الجركسى
الأصل على تلك الحوادث الراكضة من نافذة الطبقة
المملوكية الأميرية التى انحدر منها ، وكأن يده اليمنى
قلم رفيع مطواع طويل البال ، ويده اليسرى كتابه
بدائع الزهور ، يسجل فيه أركان التاريخ المصرى منذ
الخليقة على حد قوله . ويتدرج فى الكتابة من اختصار
إلى تطويل وتفصيل يفيض بما رأى أو سمع أو خبر
بنفسه من حوادث عصره . أو بعبارة أدق عصر سيطرة
السادة العثمانيين وحكومتهم الأولى فى مصر . ولذا جاء
هذا الكتاب بليغ الدلالة على عنوانه ، من حيث المساحة
الزمنية والمعنى والمرمى والمحتوى والختام .

غير أن الجنود العائلية الجركسية التى انحدر منها
محمد أحمد بن اياس ترجع إلى ما قبل سيطرة العثمانيين
وأيامها فى مصر بمائة وخمسين سنة على الأقل ، وهو
ما لا تستطيع عائلة مملوكية أن تدعيه لنفسها إلا فى طبقة
النادر ، نظراً لاستناد الجهاز المملوكى كله إلى طبقة
عسكرية إقطاعية أجنبية متجددة ، ينهى أفرادها بانتهاء

عاش مؤلف كتاب بدائع الزهور فى وقائع
الدهور - وهو المؤرخ المصرى محمد أحمد بن اياس -
خلال عصر شهدت أواخره انقلاب الحال فى مصر من
سلطنة مملوكية متعالية ، ذات سلطان وبلاط وعاصمة
هى القاهرة ، إلى ولاية عثمانية مخفضة ، ذات وال
عثمانى يجئ إليها ويروح منها أو عنها حسب مشيئة مصدرها
السلطان ابن عثمان ، على قول المؤرخين المصريين فى
ذلك العصر . وهذا الوضع الزمنى وحده يجعل حياة
ابن اياس تصويراً حياً للمجتمع المملوكى المصرى قبيل
غروبه التاريخى ، كما يجعل الجزء المعاصر من كتاب
بدائع الزهور مادة فريدة فاصلة وحاصلة بين المرحلتين
المملوكية والعثمانية فى تاريخ مصر الطويل .

على أن انقلاب الحال فى مصر زمن ابن اياس لم يكن
وليد عشية وضحاها ، أو نتيجة انتصار العثمانيين على
المماليك فى وقعة حربية حاسمة فحسب ، بل ثمرة سنوات
وسنوات غابرة من الحكم المملوكى الذى جعل من مصر
والشام معها أداة لخدمة مصالح السلاطين المماليك وأمرائهم
وتابعهم ، داخلياً وخارجياً ، حتى إذا فقد المماليك
روح عصبيتهم وطاقتهم على البقاء والاستمرار والمقاومة ،
وأخذت فئاتهم تتناحر متسابقة - وهى لا تدري - نحو

حياتهم ، أو حياة أبنائهم على أطول تقدير ، بخلاف ما اتفق لأسلاف محمد أحمد بن إياس .

ومن أوائل تلك الجذور العائلية التي نبت منها محمد ابن إياس أن جده لأمه ، واسمه ازدمر العمري الناصري أبو ذقن ، جاء إلى مصر رقيقاً مملوكاً بين مشتريات السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وانتسب إليه كالمعتاد ، ولم يلبث هذا المملوك أن تدرج في مراتب الإمارة الصغرى والكبرى حتى صار من كبار الأمراء زمن السلطانين حسن وشعبان ، وتولى في مدة حكمهما وظيفة أمير سلاح ، وتقلب في نيايات صفد وطرابلس وحلب ، واختاره السلطان شعبان أخيراً لنياية دمشق ، غير أن الموت عاجله وهو في الطريق إليها سنة ١٣٦٦ م . ولدينا معلومات متشابهة ولكنها غير كثيرة بصدد جد محمد بن إياس لأبيه ، واسمه إياس الفخري ، وهو من ممالك السلطان برقوق ومشترياته الجراكسة الأجلاب الجدد . وبلغ هذا المملوك كذلك مرتبة الإمارة سريعاً ، وتولى وظيفة الدوا دار الثاني زمن السلطان فرج ابن برقوق ، ولعل استمراره في هذه الوظيفة الصغيرة ، ثم عزله عنها وبقائه بعد ذلك خالياً من أى عمل رسمي حتى وفاته ، هو الذى جعله بعيداً عن أقلام المعاصرين من المؤرخين . ولو أراد محمد بن إياس أن يترجم لثنين الجدين لوجد مادة كافية ، ولكنه لم يحاول شيئاً من ذلك في أى كتاب من كتبه ، بل يبدو كأنما تعمد الإقلال من الإشارة إليهما ، لا لشيء سوى أنه كان مقتصداً في الكلام عن أهله على وجه التعميم .

وينطبق ذلك كله على ما أورده محمد أحمد بن إياس عن والده أحمد الذى كان من فرقة أولاد الناس في المجتمع المملوكي ، أى أنه كان من أفراد الفرقة المملوكية التي شملت أبناء الأمراء من الممالك المندرجين بالوفاة ، وهي في الواقع فرقة على حافة المجتمع المملوكي ، وأخبار أفرادها لا تصل إلى كتب الحواريات التاريخية أو كتب التراجم والطبقات . لعلها في الموازين المملوكية ،

إذ جرت العادة أن يعطى للواحد منهم إقطاع بإمرة خمسة رعاية لسلفه ، بشرط أن يندمج في الرديف السلطاني زمن الحرب ، ويكون صالحاً للخدمة في إحدى الوظائف المدنية الصغرى زمن السلم . وذكر محمد بن إياس عن أبيه أحمد هذا أنه كان من مشاهير أبناء الناس ، كثير العشرة للأمراء وأرباب الدولة ، وأنه عاش نحواً من أربع وعشرين سنة ، وأنه أنجب في حياته الطويلة خمسة وعشرين ولداً ، ما بين إناث وذكور ، وذلك دون أن يشير إلى ترتيبه هو في هذه اللزجة العامة ، ما عدا أنه ولد سنة ١٤٤٨ م ، وأنه لم يبق من أخواته وإخوته بعد وفاة والده سوى بنت واحدة وصيين اثنين وهما محمد بن إياس نفسه وأخوه يوسف . ونشأ محمد بن إياس كأبيه من قبل في محيط فرقة أولاد الناس ، على حافة المجتمع المملوكي ، ولذا لم يصل إلى الباحثين من أخباره في هذه المرحلة أو غيرها من مراحل حياته سوى ما سجله هو من إشارات ترجمية عابرة في مؤلفاته . والواقع أن أحداً من معاصريه أو لاحقيه لم يترجم له بكثير أو قليل ، وأن مبلغ ما يعتمد عليه الباحث لإنشاء ترجمة لهذا المؤرخ الكبير لا يعدو نتفاً مبعثرة في كتبه التي ألفها ، وعبثاً يرود الباحث غير ذلك من الكتب المعاصرة والمتأخرة ، وهي مؤلفات الشيخين جلال الدين عبد الرحمن السيوطي وعبدالباسط ابن خليل بن شاهين الحنفى ، وهما من أساتذة ابن إياس ، ثم مؤلفات السخاوى والغزى والأعظمي والنجفى والمحبي والمرادى ، وهم أصحاب كتب التراجم والسير للقرون التاسع والعاشر والحادى عشر والثاني عشر الهجرى .

على أن فقدان هذه الترجمة لابن إياس لا يعجز الباحث أو يعيبه عن محاولة الكتابة فيه ، بل هو خسارة مشوية بربح سلبي ، إذ يغلو الاعتماد في الكتابة مرتكزاً إلى ما هنالك من إشارات لابن إياس عن نفسه ورجال عصره فيما ألف هو من كتب ، فيستشف الباحث منها موقفه من الحوادث . ويدرك منها بعض دخائل شخصيته

وملامح أخلاقه . ومن تلك الإشارات أن ابن اياس عاش طول حياته كأبيه أحمد في فرقة أولاد الناس ، وتمتع منذ شبابه بإقطاع مشابه لإقطاع أبيه ، فساعده ذلك الإقطاع على ممارسة علوم عصره ولا سيما الأدب والشعر والتاريخ . وعاش عيشة راضية جانحة إلى شيء من التصوف ، دون أن يتطلع أو يتدرب على وظيفة مستقبلية معينة ، من بين الوظائف الإدارية الصغرى المخصصة لطبقته . وحجج ابن اياس إلى مكة والمدينة وهو في الثلاثين من عمره ، وعاد من الحج إلى حياته الراضية على حافة المجتمع المملوكي ، على عكس أخيه الذي مال إلى فنون الحرب ، وتعلم فن الزردكاشية ، أي المندعية ، وصار يعرف باسم يوسف الزردكاش ، وعلى عكس صهره قرقماس المصارع الذي كان أميراً من أمراء العشرات في الجيش المملوكي ، ومعلماً خبيراً بحرفة المصارعة . والراجع الواضح من مؤلفات محمد أحمد ابن اياس ، وهي المصدر الوحيد لكل ما هو معروف عنه ، أنه عاش تلك السنوات التكوينية من حياته في أرض الحمول ، على قول المتصوفة ، أي أرض الهدوء والقناعة وعدم الحاجة إلى الجري وراء الصيت والوظائف وأشباهها :

ووافقت تلك السنوات التكوينية من حياة محمد أحمد بن اياس مرحلة معروفة في التاريخ المصري بكثرة الفن وقلة السلاطين القادرين على مواجهة تلك الفن وإخادها ، على أن أهم ما حدث في تلك السنوات لم ينبع من مصر بل جاء إليها من بلاد ابن عثمان حين افتتح السلطان محمد الفاتح العثماني مدينة القسطنطينية ، وازدانت القاهرة بالزينات والأفراح ثلاثة أيام ، وكان محمد بن اياس وقت ذاك في الخامسة من العمر ، والسلطان المملوكي ابنال في الرابعة والسبعين من عمره ، وهو شيخ ضعيف شاب قرناه منذ حوالي ربع قرن من الزمان ، لا يعرف شيئاً من القراءة أو الكتابة ، وليس له صفة بارزة سوى عجزه التام عن كبح ثورات

مماليكه الجدد وفضائعهم في شوارع القاهرة ، وهم الأجلاب أو الجلبان في المصطلح المعاصر . وأعقبت أيام هذا السلطان الهين اللين - على قول ابن اياس نفسه - سلطنة خشقدم الذي طفحت أيامه كذلك بثورات جلبانه وغيرهم من طوائف الممالك الشاردة عن الطاعة السلطانية . وظل الحال على ذلك المنوال المزعج حتى جاء إلى السلطنة قايتباي المحمودي سنة ١٤٦٨ م ، وهو رجل له خبرة واسعة بشئون الحكم ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في العشرين من عمره . وجعل قايتباي من مماليكه الجلبان أداة ، لا لإزعاج القاهريين في حياتهم اليومية ، بل لكسر شوكة الطوائف المملوكية الأخرى ، واستطاع بذلك أن يدير دفة الدولة المملوكية لإدارة ناجحة مدة ست وعشرين سنة ، أي حتى وفاته سنة ١٤٩٦ م ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك في السادسة والأربعين من العمر :

وفي أواخر عصر السلطان قايتباي بات العداء العثماني سافراً ضد الدولة المملوكية ، بسبب انتصار المماليك على العثمانيين في أطراف آسيا الصغرى خمس مرات في خمس سنوات متتالية ، كما غدا الخطر البرتغالي على التجارة المملوكية الهندية واضحاً كل الوضوح ، بعد أن دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ، ووصلوا إلى شواطئ الهند ، وأنشأوا لتجارهم محطات على الساحل الهندي - والخليج العربي الفارسي ، بل حاولوا دخول البحر الأحمر من ناحية عدن ، وذلك في عصر السلطان قانصوه الغوري . وهكذا اختتم القرن الخامس عشر الميلادي في مصر بما فيه من خير وشر ، وقابلية ظاهرة واضحة لانتحة نحو الجانب الثاني من هذين الجانبين :

تلك بعض معالم المحيط المملوكي المتلاطم الذي عاش فيه محمد بن اياس سنوات فضجه ، إذ أدرك الثانية والخمسين من عمره عند مطلع القرن السادس عشر الميلادي ، وشهد الحوادث العالمية المتقدمة من نافذته المملوكية المصرية . ولم يكن ابن اياس من أهل السيف

والإمارة فهذه الانتصارات المملوكية العسكرية على
العثمانيين ، أو من أهل التجارة والمال فترجمه حركات
البرتغاليين في المحيط الهندي بل يبدو واضحاً في ضوء
إنتاجه والترتيب الزمني لهذا الإنتاج أنه كان منصرفاً كل
الانصراف حوالى ذلك الوقت إلى رسم الخطوط
والمقاييس النسبية لمشروع كتابه بدائع الزهور ، وذلك
بعد قراءة واسعة في عدد كبير من المصادر العربية في
التاريخ المصرى من عصر صدر الإسلام إلى عصره ،
على حين كان عاكفاً على تسجيل حوادث عصره سنة
بعد سنة وشهراً بعد شهر على قوله . لتكون تسجيلاته على
أهبة للتسوين في مواضعها حين الوصول إليها في الأجزاء
المعاصرة من كتابه .

وهنا يتحول كاتب هذه السطور مؤقتاً عن مقعده
من هذا المقال ، ليشارك مع القارئ في الاستماع إلى
شرح ابن اياس لأغراضه من تأليف هذا الكتاب .
ونصفه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على
النبيين والمرسلين : « وبعد فهذا جزء من كتابنا المؤلف
في التاريخ المرسوم بدائع الزهور في وقائع الدهور .
وقد أوردت فيه فوائد سنوية ، وغرائب مستعذبة
مرضية ، تصلح لمسامرة الجليس ، وتكون للمتفرد
كالأنيس . وقد طالعت على هذا التاريخ كتباً شتى نحو
سبعة وثلاثين تاريخاً ، حتى استقام لى ما أريد وقد
ترتيب فيه أخبار مصر ، وأوردت ذلك شيئاً فشيئاً على
النترتيب ، قاصداً فيه الاختصار : فجاء بحمد الله ليس
بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، وذكرت فيه
ما وقع في القرآن العظيم من الآيات المكرمة في أخبار
مصر ، كناية أو تصريحاً ، وما ورد فيها من الأحاديث
الشريفة النبوية في ذكرها . وما خصت به من الفضائل .
وما فيها من الحسن دون غيرها من البلاد : وما اشتملت
عليه من عجائب وغرائب ووقائع وغير ذلك . ومن
نزلها من أولاد آدم ونوح عليهما السلام ، ومن دخلها من
الأنبياء عليهم السلام ، ومن ملكها من مبتدأ الزمان من

الجبابرة والعمالقة واليونان والفراعنة والقبط وغير ذلك ،
ومن وليها في صدر الإسلام من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن وليها من طائفة
الأخشيديين والفاطميين العبيدية ، ومن وليها من بني
أيوب وهم الأكراد ، ومن وليها من ملوك الترك
والجراكسة إلى وقتنا هذا ، وهو افتتاح عام لإحدى
وتسعائة ، ومن كان بها من الحكماء والعلماء والفقهاء
والمحدثين والقراء : ومن كان بها من الصلحاء والزهاد ،
ومن كان بها من الشعراء وغير ذلك من أعيان الناس ،
وقد بينت ذلك في تراجمهم من مبتدأ خبرهم وذكر
أنسابهم ومدة حياتهم إلى حين وفاتهم : حسبما يأتي ذلك
في مواضعه على التوالي من الشهور والأعوام » .

ويتضح من هذه العبارات التقديمية وغيرها من
الإشارات التي أودعها محمد أحمد ابن اياس في مواضع
أخرى من بدائع الزهور في وقائع الدهور أنه أراد أن
يجعل من كتابه هذا تاريخاً لمصر منذ أقدم العصور إلى
عصره ، وأنه قرأ من أجل ذلك عدداً كبيراً من
المصادر الأصلية والفرعية في التاريخ المصرى منذ ابن
عبد الحكيم إلى ابن تغرى بردى ، بل لم يحجم عن قراءة
الموسوعات التاريخية الكبرى من المسعودى وابن عساكر
وابن الأثير والذهبي . والمعروف نقلاً عن الأجزاء
المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية التي كتبها
ابن اياس بيده ، أنه بدأ في تأليف هذا الكتاب الكبير
حوالى سنة ١٤٩٣ م ٨٩٩ هـ ، وهو في سن الخامسة
والأربعين : وأنه انتهى من الجزء الرابع منه في مطلع
سنة ١٤٩٥ م ٩٠١ هـ ومن الجزء الخامس في أواخر
تلك السنة نفسها . ومن الجزء الثامن في أواسط ١٥٠٧ م
٩١٣ هـ : ومن الجزء التاسع في أوائل سنة ١٥٠٨ م -
٩١٤ هـ .

ثم حدث لابن اياس في منتصف تلك السنة ما عكر
عليه صفو حياته الحادثة ، وكان كفيلاً بتعطيل كتابه عن
الإكمال ، وحرمان تراث الإنسانية من الأجزاء التالية

من ذلك الكتاب : وهى الأجزاء التى يكاد ينفرد بها ابن اياس فى التاريخ المصرى . وذلك أن أحوال السلطان قانصوه الغورى تأزمت بسبب ضيق سبل المال اللازم للصرف على ممالكه ، فعمد إلى إخراج أولاد الناس عن إقطاعاتهم ، كما قطع الرزق الأعباسية والأوقاف عن أهلها ، وأطلق للمالكة العنان للهجوم على أصحاب تلك الإقطاعات والأعباس والأوقاف فى بيوتهم ، ويأخذوا منهم مناشرها وأوراقها ووثائقها غصباً وضرباً ، إذا اجتاج الأمر إلى الغصب والضرب . ونال ابن اياس من تلك الكارثة ما نال غيره من أبناءفرقة : فذهب عنه إقطاعه إلى أربعة من صغار الممالك بمكاتبات سلطانية ، مما يدل على أن إقطاعات أولاد الناس لم تكن صغيرة أو حقيرة ، برغم ضآلتها النسبية فى التوزيع الإقطاعى المملوكى ، بل استطاع محمد بن اياس بفضل حصيلة إقطاعه مثلاً أن يعيش عيشة راضية ، وأن يتوفر على الكتابة والتأليف ، وكان ضياع هذا الإقطاع منذراً بخسارة تاريخية كبرى . غير أن من حسن الحظ أن محمد بن اياس لم يبق مدة طويلة بعيداً عن إقطاعه ، إذ قدم للسلطان الغورى أوائل سنة ١٥١٠م ، أى ٩١٥هـ ، قصة يشكو فيها حاله ومآله ، وقدمها إليه وهو فى طريقه إلى ميدان القلعة للعب الكرة بالصوالجة - (البولو) ، فاستجاب السلطان قانصوه الغورى إلى شكواه ، ورد عليه إقطاعه ، وربما كان ذلك كله بفضل أخيه يوسف الزردكاش الذى كان من المعروفين للسلطان الغورى ، بسبب مهارته الكبيرة فى فنون الزردكاشية .

وكيفما كان الأمر فالمعروف أن محمد أحمد بن اياس مضى بعد ذلك جاداً فى تأليف كتابه : فوصل فيه إلى الجزء العاشر فى مستهل سنة ١٥١٦م - ٩٢٢هـ ، وإلى الجزء الحادى عشر آخر يوم من سنة ١٥٢٢م - (٩٢٨هـ) : وكان ابن اياس وقت ذلك فى السادسة والسبعين ، وفى صحة جيدة متفائلة بطول البقاء ومناهرة

الثمانين من العمر كأبيه من قبله ، بدليل تلويثه فى آخر الجزء الحادى عشر أنه سوف يتلوه بالجزء الثانى عشر . غير أن ابن اياس مات فى السنة التالية ، وهو فى السابعة والسبعين ، وليس من المعروف هل أدركه الموت قبل أن يبدأ فى تحرير هذا الجزء الثانى عشر ، أم أنه افتتح هذا الجزء وكتب منه صفحات ضاعت على الباحثين ، ولم يعثر عليها أحد حتى العصر الحاضر .

ثم تناول النساخون هذا الكتاب ، فنقلوا منه نسخاً بعضها كاملة وافية ، وبعضها مختصرة ناقصة ، ومن إحدى النسخ الناقصة ثم طبع هذا الكتاب فى مطبعة بولاق الأميرية فى أواخر القرن الماضى ، فجاءت هذه الطبعة بعيدة عن النسخة الأصلية ، نحالية من أهم أجزائها . ثم أدركت جمعية المستشرقين الألمان فى استامبول هذا النقص ، فنشرت بألمانيا ثلاثة أجزاء من النسخة الكاملة كما نشرت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة جزءاً واحداً منها ، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد مصطفى مدير المتحف الإسلامى بالقاهرة سابقاً ، وذلك بعد اشتراكه فى تحقيق الأجزاء الثلاثة المشار إليها . غير أن نيران الحرب العالمية الثانية أكلت الأجزاء التى نشرتها جمعية المستشرقين الألمان ، فاجتهدت الجهود إلى إعادة طبع الكتاب كله من الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية ، مع تكميل الأجزاء الناقصة من نسخة خطية كاملة منقولة من هذه المخطوطة الأصلية . وأسهمت فى أوائل ثمرات هذا المشروع العلمى الجليل كل من وزارة التربية والتعليم ، ووزارة الثقافة والإرشاد القوى والجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة ، كما أسهمت فيه دار بريل الهولندية للنشر فى ليدن ، والجمعية التاريخية الباكستانية فى كراتشي ، واتحاد البحوث العلمية بمنطقة شمال اليرين فى قسغاليا ، ودار النشر فراتز شتاينر فى فسيادن ، والآمال معقودة على تنويع هذه الجهود بالنجاح التام ، وإخراج طبعة نهائية وافية من هذا الكتاب الطويل ، من أوله القديم إلى آخره المعاصر .

ذلك أن أهمية هذا الكتاب وأشباهه من المصادر التاريخية الكبرى لا تقتصر على الأجزاء المعاصرة ، بل تتعدى في كثير من الأحيان إلى الأجزاء غير المعاصرة التي نقل المؤلف مادتها نقلاً حرفياً أو تلخيصاً من كتب السالفين البعيدين والقريبين ، ثم ضاع بعض هذه الكتب السالفة ، بحيث أصبح المنقول منها هو كل ما لدينا من مادتها الأصلية ، وسوف يدل نشر الأجزاء الأولى المرتقبة من الطبعة الوافية من كتاب بدائع الزهور على احتواء تلك الأجزاء على متون كثيرة ضاعت أصولها .

على أن الأجزاء المعاصرة من كتاب بدائع الزهور هي موضع الأهمية ومنبعها الأول والأخير ، وتبتدى هذه الأجزاء من حيث انتقل ابن إياس في كتابه نهائياً من مرحلة الاعتماد الكلي على كتب السالفين إلى مرحلة الاعتماد على المعاينة والتجربة والملاحظة ، وتسجيل أخبارها للمعاصرة بنفسه . وهذا الانتقال واضح من محتويات بدائع الزهور من سنة ١٤٦٨ م (٨٧٢ هـ) فصاعداً ، وهي السنة التي افتتح بها السلطان قايتباي عهده المديد ، وابتدأ عندها ابن إياس أوائل العشرينات من عمره الطويل . ومن سعيد للمصادفة أن كانت هذه السنة - هي التي انتهى فيها ابن تغري بردي من كتابه النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، وبذا غدت حلقة السنوات التالية لتلك السنة من كتاب بدائع الزهور خاتمة مكملية لمجموعة الحلقات المعاصرة في التاريخ المصري المملوكي ، من ابن واصل إلى ابن إياس .

ولزم محمد ابن إياس جميع ما يلزم في صناعة التاريخ في عصره من طريقة الحوليات الشائعة وقتذاك ، والتي ورثها عن أسلافه المباشرين ، مع شيء من الفارق الجزئي الشكلى لا الجوهرى ، فدون عهود السلاطين سنة بعد سنة في الأجزاء غير المعاصرة ، ثم انتقل إلى التدوين شهراً بعد شهر في الأجزاء المعاصرة ، ثم يوماً بعد يوم في الأجزاء الأخيرة ، وبذا جند الأخبار تجديداً ، وشحنها شحناً ، حسبما اتفق من وقوعها ، فأورد أخبار

السلاطين والخلفاء والأمراء من ساطنة وولاية وعزل ووفاة ، وذكر أحوال الفئات المملوكية من ثورة أو ركود ، وكتب في النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية والأعياد الدينية وغير الدينية ، ووصف المواسم والأسمطة السلطانية ، ومواسم لعب الكرة والصيد وسجل مناميب النيل زمن الفيضان والتحريق ، وذكر الأرصاد الجوية من خسوف القمر وكسوف الشمس وهبوب الرياح وسقوط الأمطار ، وشرح أحوال العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والأعيان والتجار ، وترجم للمتوفين منهم ترجمة طويلة أو قصيرة حسب المقام ، وذكر المنشآت والمباني السلطانية والأميرية من مساجد وعمائر ورباع وقباب ومدافن ، وتبع أخبار الأسعار اليومية وشئون المحاصيل والمسكوكات من الذهب والفضة والنحاس ، وذلك دون تفرقة بين ما هو مقدمة وما هو نتيجة ، ودون اعتبار لقتضيات الترابط التاريخي بين حوادث أيام معينة وحوادث إخوتها من الأيام السابقة أو اللاحقة ، ما عدا وفات اعتاد ابن إياس تطريزها بأشعار أو أزجال أو مواويل مناسبة من نظم أصدقائه من شعراء ذلك العصر ، أو من نظم الشخصى وهو غير قليل .

والواقع أن منظومات ابن إياس بالذات توجب شيئاً من الالتفات ، فيها ما هو أمدوحة أو مربية لسلطان أو أمير ، ومنها ما هو تهنته بشفاء من مرض ، أو نجاة من محنة ، ومنها ما هو تقدأو تعقيب على بعض الأعمال السلطانية أو الأميرية أو غيرها من أعمال كبار الموظفين في شئون الحكم والإدارة والقضاء . وهذه تدل في مجموعها الكلي على أن ابن إياس عاش ، لا على حافة المجتمع المملوكى كما تقدم ، بل في وسط البلاط السلطانى ، متصلاً ببعض رجاله البارزين ، كما كان أبوه من قبل ، وكما هو واضح من ثنايا كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور . فهل نستخلص من هذه القرائن الشعرية والشخصيات المتعلقة بها أن ابن إياس

أحب أن يكون معروفاً بقربه من البلاط السلطاني ورجال الحكم ، مع عزوفه أو بعده عن وظائف الدولة صغيرها وكبيرها ؟ أو أنه أراد أن يكون معروفاً بين أعلام المؤرخين المعاصرين - وكلهم من أرباب النظم والشعر ، فضلاً عن التأليف في التاريخ - بأنه لا يقل عن أحد منهم في هذا وذلك ، بل يزيد عليهم بشيء من التجديد في الكتابة التاريخية ، وأولئك هم أولاً شيخاه عبدالرحمن السيوطي وعبدالباسط بن خليل اللذان يستشهد كثيراً بأقوالهما ، ويذكرهما في كثير من الاحترام والتقدير وعرفان الجميل ، ثم ثانياً زملاؤه خليل بن شاهين الصفوي ، وعبدالرحمن السخاوي ، ويوسف ابن قفري يردى ، وابن الصيرفي ، وابن طولون . أو نقول بأن ابن اياس أراد أن يكون معدوداً بين الأدباء المشهورين في ذلك العصر ، وهم بدليل أسماؤهم خليط بعضه من أولاد الناس مثل ابن اياس نفسه ، وبعضه من أبناء العلماء المصريين ، ومنهم الناصري محمد بن قنصوه ، وابن الحجار ، والأشعوني ، وابن الطحان ، وابن مبارك شاه ، وابن النبيه ، وابن الشاب التايي ، والشهاب المنصوري وصفى الدين الحلي ، وبندر الدين الزيتوني ، بدليل إيرادهم منظومات هؤلاء جنباً إلى جنب منظوماته في المباريات الشعرية وفي التعقيب على مادة تاريخية واحدة ؟

أو نرجح بأن ابن اياس تولى وظيفة مؤرخ الدولة في الحكومة المملوكية ، أو أنه أقام نفسه في شيء يقرب من ذلك أو آخر زمن السلطان قانصوه الغوري ، أو أنه أراد لنفسه من هذا السلطان مركزاً مشابهاً لمركز محمود العيني مع السلطان برسباي ، بدليل مداخه الكثيرة في السلطان الغوري بعد أن أعاد إليه إقطاعه مع العلم بأن ابن اياس لم يذكر شيئاً عن تلك الوظيفة المزعومة أو ما يشابهها ، تلميحاً أو تصريحاً في مؤلفاته ، وبأن وظيفة بهذا الاسم لم تعرف في مصطلح السلاطين المماليك ، ومع العلم كذلك بأن ابن اياس كتب ترجمة موضوعية للسلطان الغوري قرو فيها أن مسأله كانت أكثر من محاسنه .

وسوف يطالع القارئ هذه الترجمة فيما يلي ، فیری فيها قائمة طويلة لهذه المساوئ ، بالقياس إلى ما ذكره ابن اياس باختصار من محاسن هذا السلطان .

غير أنه مهما يكن من ترجيح أو ميل لهذا أو ذاك أو غيره مما يحتمل أن يكون وظيفة أو شبه وظيفة لابن اياس في الخيط للملوكي ، فالراجع من كتابه بدائع الزهور في وقائع الدهور ، ومن أشعاره المبعثرة في صفحات هذا الكتاب ، فضلاً عن تعليقاته الثرية الجاسرة ، ومناسباتها الخاصة والعامة ، أنه عاش فرداً متنبهاً حوادث المجتمع المملوكي التي تقلب فيه ، وليس ذلك بصفته مؤرخاً مهتماً بتلوين الحوادث والأخبار ، بل لأنه كان رجلاً حياً حساساً بما يجري في دولة بدت عليها مخايل الزوال ، وربما كان أوضح دليل على ذلك قصيدته الطويلة بصدد ضريبة المشاهرة التي فرضها السلطان الغوري على الناس ثم ألغاهما أواخر أيامه ومرثيته التي قالها في حوادث الفتح العثماني لمصر ، وهي كذلك مذكورة في كتابه بدائع الزهور .

ومن مؤلفات ابن اياس عدا ذلك كتاب عقود الجمان في وقائع الأزمان ، وهو كتاب صغير في تاريخ مصر ، وليست له أية علاقة بكتابه الكبير بدائع الزهور في وقائع الدهور ، أو بالنسخ المختصرة المتداولة منه . ويبدو أن ابن اياس كتب هذا الكتاب الصغير أيام شبابه الباكر ، بدليل ما اقسم به عنوان هذا الكتاب من ضخامة لا تتناسب مع حجمه ومحتواه . وشبه بذلك كتاب آخر لابن اياس في التاريخ ، وعنوانه نزهة الأعم في العجائب واخكم ، وهو تأليف صغير كذلك في تاريخ العلم القديم وأحواله ، وبخاصة مصر وأحوالها وحدودها ومعادنها ونيلها وزراعتها ، ونزول العرب في ريفها واقطاعاتها . ويتبع هذه المؤلفات الصغيرة كتاب مرج الزهور في وقائع الدهور ، وهو تأليف عامي في قصص الأنبياء والرسل ، ولعله كذلك من أوائل مؤلفات ابن اياس ، بدليل ذكر محتوياته في الفصل السابع من الجزء

الأول من الطبعة البولاقية من كتاب بدائع الزهور .
ولابن اياس كذلك كتاب نشق الأزهار في عجائب
الأقطار، وهو كتاب في الفلك والهيئة وتركيب الكون،
وآثار مصر الفرعونية وملوكها الأقدمين . وفي مقدمته
لهذا الكتاب ذكر ابن اياس أنه قصد بتأليفه أن يجمع فيه
أغرب ما سمع وأعجب ما رأى، ولا سيما عجائب مصر
وأعمالها ، وما صنع الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة ،
وكان فراغه من هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية أى
٩٢٢ هجرية ، وكثيراً ما استمد منه علماء أوروبا في القرن
التاسع عشر ، لشرح بعض نواح من تاريخ مصر القديم
في زمنه . وكان فراغ ابن اياس من تأليف هذا الكتاب
سنة ١٥١٨ ميلادية (٩٢٢ هـ) ، أى أنه كان مشغولاً
بكتابه مع الجزء العاشر من بدائع الزهور : وابن اياس
وقتك في السبعين من العمر .

غير أن شهرة ابن اياس لا تستمد كثيراً من هذه
الكتب الصغرى ، بل تستند إلى كتابه الكبير . وهو بدائع
الزهور في وقائع الدهور . والواقع أن هذا الكتاب كفيل
وحده بأن يجعل محمد ابن اياس عميداً ثالثاً بين ثلاثة
العمداء من المؤرخين في مصر في القرن الخامس عشر
الميلادى ، وهم بحسب أقدميتهم الزمنية وجدارتهم التاريخية
معاً أحمد المقرئى ، ويوسف ابن تغرى بردى ، ومحمد
ابن اياس نفسه ، كما أن هذا الكتاب الكبير بدوره ثالث
ثلاثة من المصادر الملوكية الأصلية في ذلك العصر ، بل
يمتاز هذا الكتاب بأنه المصدر الوحيد أو يكاد ، لحوادث
عصر السلطان قانصوه الغورى وحوادث الاستيلاء
العثمانى على مصر ، وما بعد ذلك الاستيلاء المؤسف . لمدة
خمس سنين . وكل ذلك في أسلوب واضح مهذب ،
تسرى فيه نغمة مصرية هادئة دافئة . وهذا الأسلوب هو
الذى جعل المستشرق مارجليوث يميز ابن اياس عن
جمهرة المؤرخين في مصر وغيرها من البلاد العربية
بقوله : إن أسلوبه في الكتابة والتأليف ، وغطه في التفكير
والنقد ، يميز كل منهما عن فردية واستقلال فى رأى قل

أن يدانيه فيهما معظم المؤرخين .

ويبدو واضحاً من محتويات بدائع الزهور أن ابن
اياس كان على جانب من القدرة في التفكير والنقد ،
ولم يقتنع بإيراد الحوادث والوقائع على وتيرة أغلب
السالفين من المؤرخين ، بل وقف بين الحادثة والأخرى
يشرح ويفلس . مع شيء من القسوة في الحكم والجرأة
في التقدير ، وربما شجعه على ذلك اتصاله ببعض أعيان
البلاط السلطاني في عهود مختلفة ، وهذا فضلاً عن صلته
بأخيه يوسف الزردكاش الذى أمده بما جرى بالقلة
ودوائر الجيش المملوكى من أخبار ، ولا سيما أخبار
المدفعية التى عنى ابن اياس بتدوينها بالإشارة إلى إهمالها
الغريب زمن السلطان قانصوه الغورى .

وأودع ابن اياس صفاته ومؤهلاته ونظراته وآماله
في محيطه المملوكى كلها في كتابه « بدائع الزهور في
وقائع الدهور » ، ولا سيما في الصفحات الخاصة بحوادث
الاستيلاء العثمانى على مصر والشام ، وهى الصفحات التى
يكاد يتفرد بحقائقها هذا الكتاب الكبير .

ولابن اياس في وصف الأيام العثمانية عبارات
ملؤها الوطنية الحزينة على ما صارت إليه مصر من
التغير ، بعد ذهاب الدولة المملوكية ومجيئ العثمانيين ، على
أنه لم ير في ذلك التغير شيئاً إلا ما جرت به المقايير
التي ليس لإنسان عليها سلطان ، ونسب ابن اياس أو تناسى
أن سلاطين الممالك أنفسهم مسئولون إلى درجة كبيرة
عما آلت إليه مصر وأحوالها من ضعف أمام الخطر
العثمانى الداهم . وحز في نفس ابن اياس أن مصر صارت
بسبب ذلك ولاية تابعة لسلطان العثمانيين في استانبول ،
وهى تبعية امتدت أربعة قرون تقريباً .

وتناول ابن اياس الحكم العثمانى في مصر بالنقد
والسخرية لإهمال رجاله مصالح المصريين أبناء البلاد ،
وملأ كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » بهذه
النغمة الجريئة ، ولم يشترك في احتفالات العثمانيين
وأعيادهم بالقاهرة ، وذلك برغم ما أحاطه السيادة

أما منبع اختيار هذه الصفحات، فهو احتواؤها على تصوير استاتيكي شامل لجميع كبار الموظفين في السلطنة المملوكية الجديدة ، قبل أن يتحركوا في دوائر وظائفهم المختلفة ، وهو تصوير يقف بالقارئ ويستوقفه ليرى منه لنفسه أن مصر للمملوكية لم تكن للمصريين من قريب أو بعيد ، بل كانت لفئات من الممالك الأجانب المسيطرين بأسماهم وأسماء زوجاتهم ووطانتهم التركية وغير التركية على جميع شئون البلاد الإدارية ، والاقتصادية والاجتماعية .

ويتلو هذا التصوير جملة من أخبار السلطنة المملوكية صغيرها وكبيرها ، وبعضها سياسي وبعضها اقتصادي أو غيره ، حسبما اتفق من الترتيب الزمني المطلق ، سنة بعد سنة ، وشهراً بعد شهر ، ويوماً بعد يوم ، وهو ما تجرى عليه كتب الحوليات التاريخية في جميع اللغات الشرقية والغربية في العصور الوسطى .

والمقتبس الثاني أخبار وصلت من مكة إلى القاهرة مع مبشر الحاج ، أواخر سنة ٩١٢ هـ (١٥٠٦ م) ، وهي تصف لأول مرة ، وفي قليل من التفصيل ، جميع أعمال البرتغاليين في مياه المحيط الهندي والمداخل الجنوبية للبحر الأحمر ، منذ مجئ السفن البرتغالية من غرب أوروبا إلى تلك الجهات ، عن طريق رأس الرجاء الصالح ، أي منذ عشرين سنة قبل وصول هذه الأخبار الخطيرة موجزة إلى القاهرة . ويبدو من هذه الأخبار التي أوردها ابن اياس عرضاً ضمن أخبار مكة والحمل المصري السنوي ، أن المعلومات الجغرافية المملوكية بصدد البرتغاليين وأهدافهم واتجاهاتهم كانت حتى وقتذاك ضئيلة قليلة جاهلة ، وأن إفاقة السلطنة المملوكية للخطر البرتغالي على شرايينها التجارية الواصلة وقتذاك إلى الهند جاءت متأخرة ، وكان تأخيرها هذا سبباً من عديد الأسباب التي أنزلت بأسطول مملوكي كبير هزيمة بحرية مشهورة على أيدي البرتغاليين في المياه الهندية ، شمالي بومباي الحالية ، كما أنزلت بجيوش مملوكية بقيادة

العمانية من رهبة وخشية . ومن يلدرى ؟ ربما كان موقفه هذا من الحكم العماني وجبروته هو السبب في إخفاء ترجمة حياته من كتب التراجم . وعلى هذا يكون ابن اياس طليعة مبكرة من طلائع الوطنية في الشرق العربي ، وتكون الصفحات الختامية من كتابه « بدائع الزهور في وقائع الدهور » أول صيحة طيبة من صيحات الاحتجاج ضد مظالم الحكم العماني الشهيرة في التاريخ .

وهنا يقف كاتب هذه السطور نهائياً عن الكتابة ، ليقراء مع القارئ بضعة مقتبسات مختارة من الصفحات المعاصرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، وكل مقتبس منها نحة قصيرة لفتح الشبهة الفكرية لقراءات طويلة مشبعة من هذه الصفحات ، لا على أنها تاريخ بالمعنى العلمي الحديث لهذا اللفظ ، بل على أنها مجموعة أخبار وحوادث متنوعة ، لتغذية المشتغلين بالتاريخ المصري ، على اختلاف طاقاتهم واختصاصاتهم . والواقع أن هذه الصفحات المعاصرة وأشباهاها من محتويات الحوليات حقول دانية للمؤرخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وغيرهم من أصناف المؤرخين . لكن هذه الحقول متاعة المدعين المحشورين في زمرة المؤرخين ، ويرحم الله أسلافنا ومعاصرينا الذين انتحلوا من هذه الصفحات ملازم متلاحقة أو ماثوثة متفرقة ، وخالوها تاريخاً علمياً مأخوذاً من المصادر الأصلية الكبرى ، كأحسن ما يكون التاريخ .

وما ينبغي التنبيه إليه في هذا الصدد ، أن المقتبسات المختارة هنا متقولة بنصها للقارئ ، من الطبعة الأخيرة من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور ، مع تشريح الفقرات في كل مقتبس منها بكثير من علامات الفصل والوصل والترقيم .

وأول هذه المقتبسات فاتحة أخبار سنة ٩٠٨ هـ (١٥٠٢ م) ، وهي السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغوري ، حين تم أمر هذا السلطان في السلطنة ، وثبتت قواعد دولته ، فأخذ في إعلان أسماء الموظفين لحكومته .

السلطان قانصوه الغورى نفسه هزيمة أكثر شهرة ، على أيدي العثمانيين ، وهى هزيمة مرج دابق شمالى حلب الشام .

والمقتبس الثالث بيان وصفى لهزيمة مرج دابق ، وهى الهزيمة التى ختمت بنهاية الانهيار على السلطنة المملوكية فى مصر ، وافتتحت بها السلطنة العثمانية سلسلة انتصاراتها الزاحفة عبر الشام إلى مدينة القاهرة . حيث أعلن السلطان سليم العثمانى نهائياً أن مصر باتت ولاية تابعة للعثمانيين . وفى مطلع هذا البيان الوصفى تصوير للجيش المملوكى ، وعلى رأسه السلطان قانصوه الغورى يرتب الصفوف استعداداً للحرب والقتال ، وكأنه وحاشيته وقادته فى موكب العودة من انتصار مملوكى كبير ، أو من احتفال بمولده من مواليد الأولياء الصالحين ، أو من يوم الخروج لصلاة أحد العيدين . غير أنه لم تكن بضع ساعات حتى صار ذلك الموكب الاستعراضى الحافل مركزاً دارت حوله معركة حامية دامية ، بدأت بمأساة سقوط السلطان قانصوه الغورى ميتاً بالفالج فى الميدان . وانتهت بمأساة انهزام الجيش المملوكى ورجوعه التهورى مغلولاً مكسوراً إلى حلب ودمشق ، ثم إلى القاهرة .

والمقتبس الرابع ترجمة طويلة للسلطان قانصوه الغورى ، بعد وفاته فى مرج دابق ، وهى ترجمة تحليلية ناقدة لأعمال هذا السلطان وصفاته الشخصية والسياسية . ويبدو واضحاً من نغمة هذا المقتبس أن ابن اياس لم يكن من المعجبين بالسلطان قانصوه الغورى ، وأن محاسن هذا السلطان لم تكن فى نظره شيئاً بالقياس إلى مساوئه . غير أن ابن اياس لم يكن منصفاً فى هذا التقدير ، لأنه أغفل فيه أن هذا السلطان الطاعن فى السن اعتلى حست السلطنة فى دولة نخرت فيها عوامل الاحتضار والزوال منذ سنين ، وربما كانت الرغبة فى مقاومة هذه العوامل هى التى أدت بهذا السلطان الطيب القلب إلى اتخاذ بعض ما اتخذ من إجراءات انقاذية مالية تعسفية كثيرة .

والمقتبس الخامس قائمة بأسماء بعض الأمراء المالك والقضاة وكبار الموظفين والمهندسين والتجار وأساتذة المهن والحرف والصناعات من المصريين وغير المصريين ، ممن قرر السلطان سليم الأول العثمانى اخراجهم من القاهرة ، ونفيهم إلى اسطنبول ، لأسباب متعددة ، وربما كانت الوطنية المصرية أحد هذه الأسباب . وتبلغ هذه المجموعة نحو مائة من الرجال ، ولكنها تبلغ أكثر من ذلك ، سواء من ناحية الكم العددي ، أو الكيف الفنى ، بدليل ما أورده ابن اياس فى كتابه ، قبل هذه القائمة وبعدها ، من أسماء خرج أصحابها مأمورين من القاهرة إلى اسطنبول ، فضلاً عن أن هذه الأسماء — ما تقدم منها وما تأخر — اشتملت فى الواقع على مجموعة المهارات الإدارية والصناعية التى اقتلعها العثمانيون من مصر ، ليفيدوا منها فى بناء عمارتهم التى تزدان بها اسطنبول الحالية ، ولم تكن هذه الخسارة أول الخسائر المصرية أو آخرها . بسبب الاستيلاء العثمانى على مصر ، وهى تدل فيما تدل على أن مصر فقدت وقتذاك السيطرة على مستقبلها القريب والبعيد . وذلك لمدة أربعة قرون مظلمة ، تناول منها كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ما لا يزيد عن خمس سنوات قصيرة : أى حتى سنة ٩٢٨ هـ (١٥٢٢ م) وهى السنة التى توفى فيها محمد أحمد بن اياس .

المقتبس الأول

فاتحة أخبار السنة الثالثة من
عهد السلطان قانصوه الغورى

ثم دخلت سنة ثمان وتسعمائة فيها فى المحرم كان خليفة الوقت يومئذ الإمام المستمسل بالله أبو الصبر يعقوب بن المتوكل على الله عبد العزيز والسلطان يومئذ الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى .

وأما القضاة الأربعة فالقاضى برهان الدين إبراهيم ابن أبى شريف المتدبى الشافعى والقاضى سرى الدين

عبد البر بن الشحنة الحلبي الخشي: والقاضي البرهان إبراهيم الدميري الملكي والقاضي شهاب الدين أحمد بن الشيشيني الحلبي :

فلما دخلت هذه السنة وتم أمر السلطان في السلطنة وثبتت قواعد دولته قرر الأمراء المقدمين أربعة وعشرين أميراً مقدماً ألف منهم أرباب الوظائف وهم : الأتابكي قيت الرجبي أمير كبير ، وقرقاس من ولي الدين أمير سلاح واصطمر من ولي الدين أمير مجلس وقاني باي قرا من ولي الدين أمير آخور كبير ، وطراباي الشريفى نوبة النوب ، وأزدمر من على باي دولار كبير وخاير بك من ملباي حاجب الحجاب وهو أخو قانصوه البرجي نائب الشام ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء المقدمين الذين بغير وظائف وهم : خشكلدى اليسىمى الظاهري خشقدم وقانصوه بن سلطان جركس المعروف بابن اللوقا والأمير سودون العجمي ومماي الحمدي المعروف بجوش وأنصباي من مصطفى وتمر الحسنى وطقطباي العلاءي نائب القلعة وطقطباي من ولي الدين وهو الوزير والاستاذار ودولات باي قرموط وقانصوه من طراباي المعروف بكركت وأرزمك الشريفى الناشف وأريك من طراباي المكحل ونوروز من أريك أخو يشبك النوادر وأبو يزيد الحمدي وعلى باي السيفي يشبك الذي كان نائب غزه وخاير بك السيفي اينال من اينال كاشف الغربية وجاتبلاط الحمدي أخو قانصوه البرجي . انتهى العدد من ذلك .

ثم قرر السلطان من الأمراء الطبلخانات خمسة وسبعين أميراً منهم أرباب الوظائف عشرة وهم : عبد اللطيف الزمام والخازندار الكبير والمقر الناصري محمد ابن السلطان شهاد الشراب خاناه وجانم قريب الأشرف قانصوه خمائة أمير دوا دار ثاني ومغلباي الشريفى الزردكاش الكبير وتمراز جوشن رأس نوبه ثاني وكان بردي تاجر الممالك وطومان باي قرا حاجب ثاني ، وقلج من ولي الدين وأمير آخور ثاني ،

وتاني بك من يشبك محتسب القاهرة وخازندار ثاني ، وعلان والي القاهرة ويعرف بعلان من قراجا وقانصوه من دولات بردي استاذار الصحبة : فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء الذين بغير وظائف فهم : قرقاس الشريفى ، وكان الأشرف جان بلاط أنعم على خشكلدى من ولي الدين بتقدمة ألف وعلى قرقاس الشريفى فلم يتم لها ذلك من بعده وآل أمرها إلى امرة طلبخاناه ، وأزدمر من يشبك وخشكلدى من ولي الدين وقانصوه من برديك وجاني بك من أزدمر وبرسباي العلاءي وطوخ الحمدي الذي كان نائب القلعة وقانصوه الإبراهيمي وتاني بك المعروف بالأيج وتاني بك النجمي وقيت الأحول ويشبك من تبوك وبرقوق من خجا بردي وشاد بك الناصري وجانباي الحمدي وجان بلاط من ولي الدين أيضاً وقرقاس من يشبك وتمر باي من سيباي وبكبلات من أقباي وقاني باي من يشبك وجانم الإبراهيمي وأريك الشريفى ومصر باي الشريفى وطومان باي من طويزه ونوروز الشريفى وبلاط من حيدر ومامش الرجبي وكرتباي من حيدر ومغلباي من خنجا وجان بلاط من قانصوه واصطمر من بشان وقاني باي من أزدمر وسودون من مصطفى وألماس من يرد بك وقيتك من شاد بك وجانم من خضر وجان بردي من قائم وبرسباي اللعرداشي وتمر الإبراهيمي وجاني بك الشريفى وتمر من شاد بك ومماي من قيت ، وقانصوه من يشبك وقان بردي من قانصوه وأرزمك من بردي بك وتمر باي السيفي قجاس خازندار العادل طومان باي وجانم من قانصوه ومسايد من حيدر وبرش من عبد الكريم ومسايد أيضاً من قانصوه وجاني بك قرا الشريفى وطراباي الشريفى وقايتباي من جاني بك المعروف بالأشقر وشادي بك اليحايوي وقانصوه من يشبك وتاني بك السيفي أبردي ودولات باي من مصطفى وقاني من سودون الإبراهيمي وجانم من

قبحاس وطراباي من جانم ومغلباي من جانم ومصر باي
الأبويكري وجاني بك من حيدر، انتهى العمد من ذلك .
ثم قرر السلطان الأمراء العشرات مائة وخمسة
وثمانين أميراً وهم : غير مقدم للمالك وخشكلكدي
الشريفي وتبك الناصري وأسنباي من برسباي وقرراكر
الشريفي وجاني باي من يشبك وبكتمر من ولي الدين
وسنقر العلای وقلج السيفي قانصوه خمسمائة وجانم
السيفي قايتباي وأسنباي من قروس وطقطمش السيفي
أينال وسيباي الأبويكري وأينال من جانم وقانصوه
الإبراهيمي وسودون من حيدر ويوسف من مصطفى
وعلان من ولي الدين وأقبردي الحسني وقنك الشريفي
وبهادر من قرقاس وأزدر من عبد الرحيم . . . الخ .
 واجتمع في هذه السنة من الخاصكية ثمان مائة
خاصكي على ما قيل . ثم تزايد عدد الخاصكية فيما بعد
حتى صاروا ألف ومائتي خاصكي .

أما النواب بالبلاد الشامية فكان ممن قرر بها من
أوائل هذه السنة وهم : قانصوه المحمدي المعروف
بالبرجي نائب الشام ، وسيباي المعروف بنائب سيس
قرر في نيابة حلب ، وقرر جانم في نيابة حماة ، وقرر
دولات باي قرابة العادل في نيابة طرابلس ، وكان قبل
ذلك نائب الشام ، وفر ثم عاد وقرر في نيابة طرابلس ،
وقرر سودون الدواداري في نيابة صنفد ، وقرر في
نيابة غزة قانصوه قرا ويعرف بقانصوه الجمل ، وكان
العادل قرره في نيابة حلب وما تم ذلك وهو الآن مقدم
ألف بمصر ، وقرر ملاج في نيابة القلس ، وقرر
أيدكي في نيابة قطية . ونائب الإسكندرية قانصوه
خمسائة السيفي يشبك الدوادار ، ونائب دمياط شخص
من الأتراك يسمى قارس المنصوري عثمان ، فهذا كان
حكم النواب بالبلاد الشامية في أوائل هذه السنة ، ثم
تغيرت الأحوال من بعد ذلك واعتلت النيابات إلى
آخرين من الأمراء يأتي الكلام عليهم .

وأما أرباب الوظائف من المتعممين وهم : القاضي
بلر الدين محمود بن أجا الحلبي الحنفى كاتب السر
الشريف بالديار المصرية ، والقاضي شهاب الدين أحمد
ابن الجمالي يوسف ناظر الجيوش المنصورة ، والقاضي
صلاح الدين بن الجيعان مستوفى ديوان الجيش وناظر
الخزائن الشريفة ، والقاضي محي الدين عبد القادر
القصري ناظر الجيش كان وهو الآن ناظر الكسوة
الشريفة وناظر الجوالي ، والشهابي أحمد بن الجيعان
نائب كاتب (١٣٣٣) السر ، وشمس الدين محمد بن مزاحم
ناظر الأسطول الشريف ، ومجد الدين بن كراوية
ناظر الدولة والصحبة الشريفة ، وكان على بن أبي الجود
متحدثاً في جهات الخاص يومئذ من حين توفي ناصر الدين
الصفدي ، ثم في عقب ذلك تولى نظارة الخاص
علای الدين بن الإمام وهذه ثاني ولاية وقد راج أمره
في هذه المرة إلى الغاية ، وكان يومئذ القاضي فخر الدين
ابن العفيف كاتب الممالك السلطانية ، وموفق الدين بن
القمص الأسلمي ناظر الذخيرة والمتحدث على أوقاف
الزمامية ، وعبد الباسط بن تقي الدين ناظر الزردخناه ،
والشرقي يونس التابلسي ناظر الديوان المفرد ، ومحمد
ابن يوسف ناظر الأوقاف ، وصاحب ديوان الجيش الشام
شمس الدين بن العيسى ، وصاحب ديوان جيش الشام
بلر الدين ابن الأنباري وشريكه يوسف بن السرجي .
وأما الوظائف التي غير هؤلاء فكان تقيب الجيش
يومئذ الشرقي يونس ابن الأقرع ، ومعلم المعلمين يومئذ
البدری حسن بن الطولوني . انتهى ذلك .

فهذا كان ترتيب دولة الغوري في أوائل سنة ثمان
وتسماته . ثم انتقلت من بعد ذلك الأمرات والوظائف
إلى جماعة كثيرة من الأمراء والمباشرين يأتي الكلام
عليها في موضعه من ولاية وعزل .

ومن الحوادث في هذا الشهر أن مضى الخامس
عشر من المحرم ولم يعلم للحجاج خبر ولا حضر المبشر ،
فكثرت القبيل والقال بسبب ذلك ، فلما كان يوم الأحد

تاسع عشره حضر هجان وأخبر أن أحوال الحج مضطربة إلى الغاية ، وأن الجازاني ابن أمير مكة قد أظهر العصيان وخرج عن الطاعة ، والتف عليه يحيى ابن سبع أمير الينبع ومالك بن روى أمير خليص وطائفة من عرب الحجاز يقال لهم بنى لإبراهيم ، قد خرجوا على ركب الحاج الشامي في رابع قبل أن يدخلوا إلى فنهوا الركب عن آخره وقتلوا الرجال وأسروا النساء وفعلوا لم ما لا فعله تمرلنك لما دخل إلى الشام .

فلما جاءت هذه الأخبار إلى القاهرة اضطربت أحوال الناس لهذه الأخبار ثم انقطعت أخبار الحاج مدة طويلة لم يأت من عندهم خبر . (١٣٣ ب)

وفي يوم الخميس ثالث عشره الموافق لرابع مسرى زاد الله في النيل المبارك عشرين أصبعاً ، ثم أوفى في يوم الأحد ثامن مسرى وزاد عن الوفاء أحد عشر أصبعاً ، فكان فتح السد في يوم الاثنين تاسع مسرى الموافق لسابع عشرين المحرم وهو سابق النيل الماضي بيوم واحد والفضل بينهما سبعة عشر أصبعاً عن النيل الماضي . فلما أوفى توجه الأتابكي قيت الرجبي وفتح السد على العادة ، وكان يوماً مشهوداً .

وفي صفر في مسئله نزل الحاج إلى البركة على حين غفلة ، ثم في يوم السبت ثانية دخل المحمل إلى القاهرة وكان أمير ركب المحمل اصطمر من ولى الدين أمين مجلس ، وبالركب الأول الناصرى محمد بن خاص بك ، ودخل الحاج وهو في غاية النكد بسبب ما جرى على الناس في طريق الحجاز .

وكان من ملخص واقعة الحجاج وهو ما استفاض بين الناس أن اصطمر أمير الحاج لما وصل إلى بطن مرو قبل أن يدخل إلى مكة لاقاه الجازاني من هناك ، فأحضر إليه اصطمر خلعة وقال له إن كنت تستقر أمير مكة أحمل للسلطان خمسين ألف دينار ، فقال الجازاني نعم أنا أحمل للسلطان هذا القدر ، فألبسه الخلعة حتى طمنه وقد أظهر العصيان من قبل ذلك وجرى منه أمور شتى

ثم إن اصطمر أرسل في الدس مكاتبة للشرىف بركات أخو الجازاني بأن يجمع العربان ويلاقيه حتى يقبض على الجازاني ، فلما أحس الجازاني بذلك تسحب تحت الليل من بطن مرو ، وكان اصطمر أرسل قليل الدربة ، فلما تسحب الجازاني لاقى الركب الشامى في رابع وجرى منهم ما تقدم ذكره من قتل ونهب وأسروا النساء ، فلما دخل الحاج إلى مكة وبلغه ذلك اضطربت الأحوال إلى الغاية ووقف الحاج بالجبل وهم على وجل من الجازاني وعرب بنى لإبراهيم ، فلما انتهى الوقوف بالجبل وخرج الحاج من مكة قال اصطمر للشرىف (١٣٤ آ) بركات أخرج معنا ولاقي الجازاني ، فلما خرج الشرىف بركات صاحبه الحاج ووصل إلى مكان يسمى الدهنة فلاقاه أخوه الجازاني في جمع كثير من عرب بنى لإبراهيم ، فأرسل الجازاني يقول لاصطمر لا تدخل بينى وبين أخى ودعنا نقتل في بعضنا ونخذ أنت الحاج وامضى ، فلم يسمع اصطمر منه ذلك ، ثم حضر يحيى بن سبع أمير الينبع وصار عونة مع الجازاني ، فاتقوا مع الشرىف بركات ، ودخل اصطمر بينهم ونادى في الركب بأن من كان معه سلاح يحضر عونة على قتال الجازاني ، فاجتمع الجم الغفير من الجلالة الحكام والضوية فكان بينهم ساعة تشيب منها النواصى وآل الأمر إلى كسرة اصطمر أمير ركب المحمل ، وقتل من كان معه من الممالك السلطانية نحواً من مائة مملوك غير الغلمان والطقش ، ونمت الكسرة على من كان يركب المحمل في ذلك اليوم ونهب كل ما فيه حتى عروا النساء من أثوابهن وأخذوا عصايهن من على رؤوسهن وقاسين من الشدة ما لا يخبر منه ، وتخلف غالب الحاج بالينبع وصاروا ينزلون في مراكب من البحر الملح ويدخلون إلى القاهرة بعد مدة طويلة وهم في أنحس حال ، وقاسوا في هذه السنة غاية المشقة وجرى عليهم كل سوء . وقيل إن الجازاني لم يفحش في حق من الركب الأول كما فعل بمن في ركب المحمل وقد راعى الناصرى محمد بن خاص

بلك دون اصطغر وكان متأثراً من اصطغر ، فلما جرى ذلك رجع الشريف بركات إلى مكة وهو مهزوم من أخيه الجازاني ، فلما رجع من بقي من الحجاج إلى الأزمن وجدوا الآبار قد ردمت بالحجارة فمات من الحجاج جماعة كثيرة بالعطش . فلما وصلوا بالحجاج إلى العقبة لاقاهم جماعة من عربان بني لام فعوقبهم عن طلوع العقبة وأوردوا عليهم ثلاثة آلاف دينار فجبي أمير الحجاج ذلك من الحجاج ودفعها للعرب حتى مكنوهم من طلوع العقبة ، ودخلوا إلى بركة الحاج وهم في أسوأ حال ، فلما طلع الأمير اصطغر والناصرى محمد بن خاص بك إلى القلعة ووقفوا بين يدي السلطان ونجها بالكلام بسبب ما جرى على الحجاج من الجازاني وابن سبع ، ثم رسم يادخال اصطغر إلى قاعة البحرة ورسم أيضاً على الناصرى محمد بن خاص بك ووكل به ، ثم أرسل القبض على قاضى القضاة الحنفى عبد البر بن الشحنة ووكل به وقد وثى به عند السلطان بأنه كاتب يحيى بن سبع وأيقضه بأن السلطان يقصد القبض عليه وأوسع خياله حتى عصاه على ما قيل ، وكذلك قبض السلطان على أزدمر المهندار قيل أن يحيى ابن سبع كاتبه ولم يعلم السلطان بذلك . فصار لكل واحد منهم ذنب واستمر الحال على ذلك .

وفي الثلاثاء خامس صفر توفى جان بلاط المملى أحمد مقدى الألوف وهو أخو قانصوه البرجى نائب الشام . فلما مات دفن في تربة أخيه خاير بك التى أنشأها بيباب الوزير ، وكانت مدته في التقدمة يسيرة ومات عقيب ذلك .

وفي تاسع صفر رسم السلطان باخراج اصطغر متفياً إلى ثغر دمياط ، فنزل من القلعة بعد العشاء وتوجهوا به إلى البحر وسار في مركب إلى دمياط وهو مقيد بقيد ثقيل .

وأما قاضى القضاة عبد البر بن الشحنة فرسم السلطان بنفيه إلى قوص ، وكان بيت نقيب الجيش هو وأزدمر

المقتبس الثاني

أخبار أسماك البرتغاليين

في المداخل الجنوبية بآبجر الأحمر

وفيه حضر مبشر الحاج وأخبر بأن العسكر لما انتصر على يحيى بن سبع توجه إلى مكة ووقف بالجبل : وأخبر بأن العيد كان هناك يوم الجمعة ، وأن مكة مغنية . وأخبر أيضاً أن الفرنج كثير تعبثهم ببحر الهند وأن حسين باش العسكر للتوجه إلى هناك يشرع في بناء أبراج على ساحل جدة وصور ، وقد جهزوا المراكب إلى الخروج إلى عدن فسر السلطان لهذا الخبر ، لكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً ، وصاروا يعيثون على مراكب تجار الهند ويقطعون عليهم الطريق في الأماكن الخفية ويأخذون مامعهم من البضائع حتى عز وجود الشاشات والأزر من مصر وغيرها من البلاد .

وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السد الذى صنعه الإسكندر (١٦٧٧) بن فلبس الروم وكان هذا تقياً في جبل بين بحر الصين وبحر الروم ، فلما زال الفرنج يعيثون في ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز ،

وكان هذا من أكبر أسباب الفساد :

وفى أواخر هذه السنة ظهر الطاعون ببلاد الصعيد ولم يقع بها فى سنة عشر وتسعمائة لما ظهر بالقاهرة .
وفى هذه السنة طلع إلى السلطان شخص يسمى ابو الخير المرافع ، وقال له أنا ألزم لك بمائتين وخسين ألف دينار أستخلصها لك من أعرفه ولا تاتطع فى ذلك شاتان ، قال السلطان إلى كلامه وقصد أن يخلع عليه وشرع فى ذلك ، فاجتمع بعض الأمراء بالسلطان ورجعه عن ذلك فرجع ولله الحمد .

المقتبس الثالث

وصف هزيمة الجيوش المملوكية فى مرج دابق

وفى يوم السبت سادس عشر شعبان أشيعت هذه الكاينة العظيمة التى طمت وعمت وزلزلت لها الأقطار ، وما ذاك أن أخبار السلطان والعسكر انتقطعت مدة طويلة ثم حضر كتاب على يد ساع مطرد من عند الأمير علان الدوادار الثانى أحد الأمراء القلميين ، فذكر فيه أن السلطان كان يكذب فى أمر سليم شاه بن عثمان ويصدق إلى أن حضر مغلباى دوادار سكين وهو فى حال النحس بزمنه أقرع على رأسه وهو لابس كبر عتيق دنس ، وراكب على اكديش هزيل . وقد نهب بركه وأخذت خيوله وقماشه ، وأخبر أن ابن عثمان أبى من الصلح وقال له : قل لأستاذك يلاقينى على مرج دابق . وأخبر أنه وضعه فى الخلد وقصد أن يخلق لحيته وقدمه إلى المشقة عدة مرار حتى شنع فيه بعض وزرائه ، وحمله الزيل من تحت خيله فى قفة على رأسه ، وقاسى منه من البهدة ما لا خير فيه ، فلما سمع السلطان ذلك تحقن وقوع الفتنة بينه وبين ابن عثمان ، فقبل إنه أنهم على مغلباى بألف دينار وخيول وقماش وبرك فى نظير ما ذهب له .

والذى استفاض بين الناس من أخبار السلطان أنه

صلى الظهر وركب وخرج من ميدان حلب يوم الثلاثاء فى العشرين من رجب ، وصحبته أمير المؤمنين المتوكل على الله والقضاة الأربعة ، وكان تقدمه نائب الشام ونائب حلب وجماعة من النواب ، فخرجوا بأطلاب حربية وطبول وزمور ونقوط حتى رجت لهم حلب ، فلما خرج السلطان من حلب توجه إلى حيلان فبات (١٣٧ هـ) . فلما أصبح يوم الأربعاء حلاى عشرين رجب رحل السلطان من حيلان وتوجه إلى مرج دابق ، فأقام به إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب ، وهو يوم نحس مستمر ، فباشعر إلا وقد دهمته عساكر سليم شاه ابن عثمان فصلى السلطان صلاة الصبح ثم ركب وتوجه إلى زغزغن وتل النار ، وقيل هناك مشهد نبي الله داود عليه السلام ، فركب السلطان وهو بتخيفة صغيرة وملوطة بيضاء وعلى كتفه طير ، وسار يرتب العساكر بنفسه . فكان أمير المؤمنين عن ميمنته وهو بتخيفة وملوطة ، وعلى كتفه طير مثل السلطان ، وعلى رأسه الصنجق الخليفى . وكان حول السلطان أربعون مصحفاً فى أكياس حرير أصفر على رؤوف جماعة أشراف ، وفيهم مصحف بخط الإمام عثمان ابن عفان رضى الله عنه . وكان حول السلطان جماعة من الفقهاء وهم : خاتمة سيدى أحمد اليدوى ومعه أعلام حمير ، والسادة الأشراف القادرية ومعه أعلام خضر ، وخليفة سيدى أحمد بن الرفاعى ومعه أعلام خليفى ، والشيخ عفيف الدين خادم السيدة نفيسة رضى الله عنها بأعلام سود . وكان الصبي قاسم بك بن أحمد بك بن عثمان المقام ذكره واقفاً بإزاء الخليفة وعلى رأسه صنجق حرير أحمر . وكان الصنجق السلطانى واقفاً خلف ظهر السلطان بنحو عشرين ذراعاً ، وتحت مقدم المالك سنبل العمام والسادة القضاة والأمير تمر الزردكاش أحد القلميين . وكان ميمنة العسكر سيابى نائب الشام ، وعلى الميسرة خاير بك نائب حلب .

فقبل أول من برز إلى القتال الأتابكى سودون

العجمي وملك الأمراء سييى نائب الشام والماليك القرائصة دون الماليك الجلبان ، فقاتلوا قتالا شديداً هم وجاعة من التواب فهزموا عسكر ابن عثمان وكسروهم كسرة مهولة وأخذوا منهم سبعة صناجق ، وأخذوا المكاحل التي على العجل ورماة البندق ، فهم ابن عثمان بالهروب أو يطلب الأمان ، وقد قتل من عسكره فوق العشرة آلاف لإنسان ، وكان النصر لعسكر مصر أولاً ، (٢٧ ب) ويا ليت لو تم ذلك .

ثم بلغ الماليك القرائصة أن السلطان قال للماليكه الجلبان : لا تقاتلوا شي واخلوا الماليك القرائصة تقاتل وحدهم ، فلما بلغهم ذلك ثنوا عزمهم عن القتال ، فبينما هم على ذلك وإذا بالأتابكي سودون العجمي قد قتل في المعركة ، وقتل ملك الأمراء سييى نائب الشام ، فانهزم من في الميمنة من العسكر . ثم إن خاير بك نائب حلب انهزم وهرب فكسر الميسرة ، وأسر الأمير قانصوه ابن سلطان جركس وقيل قتل ، ويقال إن خاير بك نائب حلب كان موالساً على السلطان في الباطن ، وهو مع ابن عثمان على السلطان ، وقد ظهر مصداق ذلك فيما بعد فكان أول من هرب هو قبل العسكر قاطبة .

وكان ذلك خذلاناً من الله تعالى لعسكر مصر حتى نفذ القضاء والقدر ، قصار السلطان واقفاً تحت الصنجق في نفر قليل من الماليك ، فشرع يستغيث للعسكر : يا أغوات هذا وقت المروة قاتلوا وعلى رضاكم . فلم يسمع له أحد قولاً وصاروا يتحسبون من حوله شيئاً بعد شيء ، فالتفت للفقراء والمشايخ الذين حوله وقال لهم : ادعوا إلى الله تعالى بالنصر فهذا وقت دعاكم ، وصار ما يجد له من معين ولا ناصر ، فانطلق في قلبه جمرة نار لا تطفى ، وكان ذلك اليوم شديد الحر ، وانعقد بين العسكرين غبار حتى صار لا يرى بعضهم بعضاً ، وكان نهار غضب من الله تعالى قد انصب على عسكر مصر وعلت أيديهم عن القتال .

فلما اضطربت الأحوال ، وتزايدت الأهوال ،

فخاف الأمير تمر الزرد كاش على الصنجق فأنزله وطواه وأخفاه ، ثم تقدم إلى السلطان وقال له : يا مولانا السلطان إن عسكر ابن عثمان قد أدركنا فانج بنفسك واهرب إلى حلب . فلما تحقق السلطان ذلك نزل عليه في الحال خلط فالحج أبطل شقته وأرخى (٣٧ آ) حنكه ، فطلب ماء فأتوه بما في طاسة ذهب ، فشرب منه قليلاً وألفت فرسه على أنه يهرب ، فثنى خطوتين وانقلب من على القرس إلى الأرض ، فأقام نحو درجة وخرجت روحه ومات من شدة قهره ، وقيل فقعت مرارته وطلع من حلقه دم أحمر . وقيل إنه لما رأى الكسرة عليه ابتلع فص ماس كان معه ، فلما نزل جوفه غاب على الوجود وسقط عن فرسه ومات من وقته ، على ما قيل من هذه الإشاعة .

فلما أشيع بموته زحف عسكر ابن عثمان على من كان حول السلطان فقتلوا الأمير بيبرس أحد المقدمين قريب السلطان ، والأمير اقباي الطويل أمير آخور ثاني أحد المقدمين ، وقتلوا جاعة من الخاصكية ومن غلمان السلطان ممن كان حوله .

وأما السلطان فمن حين مات لم يعلم له خبر ، ولا وقف له أحد على أثر ، ولا ظهرت جثته بين القتلاء ، فكان الأرض قد انشقت وابتلعت في الحال . وفي ذلك عبرة لمن اعتبر . فداسوا العثمانية المصاحف التي كانت حول السلطان بأرجل الخيول ، وفقد المصحف العثماني وأعلام الفقراء وصناجق الأمراء ، ووقع النهب في عسكر مصر ، وزال ملك الأشرف الغوري على لمح البصر فكانه لم يكن .

فسبحان من لا يزول ملكه ولا يتغير ، بعد ما تصرف في ملك مصر وأعمالها والبلاد الشامية والحلبية وأعمالها ، فكانت مدة سلطنته خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخسة وعشرين يوماً ، فإنه ولي ملك مصر في مستهل شوال سنة ست وتسعمائة ، وتوفي في الخامس والعشرين من رجب سنة اثنين وعشرين وتسعمائة ،

فكانت الناس معه في هذه المدة في غاية الضنك .

وقد أقامت هذه الواقعة من طلوع الشمس إلى بعد الظهر ، وانتهى الحال على أمر قدره الله تعالى ، فقتل في تلك الساعة من عسكر ابن عثمان ومن عسكر مصر ما لا يحصى عدده ، فقتل من الأمراء المقلعين ثلاثة وهم : الأتابكي سودون العجمي وبيبرس قريب السلطان وأقبای الطويل ، وأسر قانصوه بن سلطان جركس وقتل سيبای نائب الشام وعمرأز نائب (٣٨ ب) طرابلس وطرابای نائب صفد وأصلان نائب حمص . وغير ذلك جماعة كثيرة من أمراء دمشق وأمراء حلب وطرابلس ، وقتل من أمراء مصر جماعة كثيرة من أمراء طلبخانات وعشرات وخاصكية وأكثر من قتل من عسكر مصر المالك القرانصة ، ولم يقتل من المالك الجلبان إلا القليل ، فإنهم لم يقاتلوا في هذه الواقعة شيئاً ، ولا ظهر لهم فروسية فكانهم خشب مسندة ، وقتل من عسكر ابن عثمان ما لا يحصى ضبطه . وقتل من أمراء مصر ومن دمشق وحلب فوق الأربعين أميراً . وقتل في ذلك اليوم القاضي ناظر الجيش عبد القادر القسروي وجماعة كثيرة من الجند يأتي الكلام على ذلك في موضعه فكانت ساعة يشيب منها الوليد ، وينوب لسلطوتها الحديد ، فصار في مرج دابق جثث مرمية وأبدان بلا رموس ووجوه معفرة في التراب قد تغيرت محاسنها ، وصار في ذلك المكان خيول مرمية موقى بسروج مفروق وسيوف مسقطة بذهب وبركستوانات فولاذ وخوذ وزرديات وبقج قماش فلم يلتفت إليها أحد : وكل من العسكريين اشتغل بما هو أهم من ذلك .

المقتبس الرابع

السلطان قانصوه الغوري

في تقدير المؤرخ محمد أحمد بن أبياس

ومن هنا نرجع إلى أخبار الأشرف الغوري فإنه خرج من القاهرة يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر

من هذه السنة ، واستمر نافذ الكامة وافر الحرمة إلى أن دخل حلب وأقام بها ، وأرسل إليه ابن عثمان عدة قصاص وهو تارة يظهر الصلح وتارة يأتي ، والسلطان مسلوب الاختيار معه في جميع ما يرسل يقوله له ، ويغلق على قصاده الخلع السنية وينعم عليهم بالعطايا الجزيلة ، إلى أن حضر مغلبای دوادار سكين الذي كان أرسله إلى ابن عثمان . فلما رجع من عنده وهو في غاية البهلة كما تقدم . وكان السلطان أرسل مغلبای هذا إلى ابن عثمان وهو لابس آلة الحرب باللبس الكامل . فشق ذلك على ابن عثمان وبهله . فلما حضر إلى عند السلطان وأعلمه أن ابن عثمان قد أتى من الصلح ، فلما تحقق السلطان أن ابن عثمان قد أوصل إليه . فنادى للعسكر بالرحيل والخروج من حلب . فخرج العسكر قاطبة وهم كالنجوم الزاهرة من آلة السلاح والخيول الغائرة وكل فارس مقوم بألف راجل من عسكر ابن عثمان ، فتوجهوا إلى مرج دابق ونزلوا به . فأقام السلطان بمرج دابق إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب من هذه السنة .

فلما بلغه أن عسكر ابن عثمان قد وصل إلى تل الفار ركب صبيحة يوم الأحد المذكور وهو يوم نحس مستمر ، فبرز فيه إلى قتال ابن عثمان فكانت الكسرة أولاً على عسكر ابن عثمان . ثم بدل الله تعالى هذا الأمر وعادت الكسرة على عسكر مصر .

فلما رأى السلطان عين الغلب من عسكره أراد أن يرجع إلى حلب ، فلما ألفت فرسه (٤٦ ب) لم يرب وينجو بنفسه ، فاعتراه سارقة من الرجفة فأغشى عليه ، فسقط من على ظهر فرسه إلى الأرض : فطلعت روحه في تلك الساعة وهو ملقى على الأرض : فرجعت عليه عساكر ابن عثمان ففروا من كان حوله من الغلمان والسلاحذارية والمالك وتركوا جثته على الأرض ، فكان آخر العهد به ولم يرد له جثة ولا رأس ولا يعرف

له مكان فكانما ابتلعت الأرض ولم يقف له أحد من الناس على خبر .

ومن العجائب أنه لم يدفن في مدرسته التي صرف عليها نحو مائة ألف دينار ، فصار مرمياً في البراري وقد تناهشته الذئاب والتمורה ، فأتت له من العمر نحو ثمانين وسبعين سنة . ومن العجائب والغرائب ، أن الطواشي مختص ، الذي كان بئى أساس مدرسة الغورى أولاً وأخذها منه غصباً في المصادرة ، سأل الغورى أن يجعل له في المدرسة مكاناً يدفن فيه إذا مات ففعله الغورى من ذلك ، فنع الله تعالى الغورى من الدفن في مدرسته ، وصار لا يعرف له مكان قبر فعد ذلك من العبر ، انتهى .

وكانت مدة سلطته بالديار المصرية والبلاد الشامية خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فكانت هذه المدة على الناس كل يوم منها كألف سنة مما تعدون .

وكانت صفته طويل القامة غليظ الجسد ذو كرش كبير ، أبيض اللون ، مدور الوجه ، مشحم العينين ، جهورى الصوت مستدير اللحية ، ولم يظهر بليحيته الشيب إلا قليلاً .

وكان ملكاً مهيباً جليلاً مبعجلاً في المواعيد ملء العيون في المنظر ، ولولا ظلمته وكثرة مصادراته للرعية وجبه لجمع الأموال لكان خيار ملوك الجراكسة بل وخيار ملوك مصر قاطبة .

وكان يوكب يوم الاثنين والخميس بالحوش السلطاني ، ويوم السبت والثلاثاء بالميدان ، فيزل من السبع حضرات وقدمه طوالتين خيل يسروج ذهب وكنابيش ومياتر زركش .

وكان يكثر في الأسفار من ركوب الحجورة بالسروج اليداوى والركب العراض .

وكان يشد في وسطه حياصة ذهب عوضاً عن الشد البعلبكي . وكان يلبس في أصابعه الخواتم الياقوت

الأحمر والفروز والزمرد والماس وعين الحر . وكان مولعاً بشم الرائحة الطيبة من المسك والعود والبخور ، وكان ثرفاً في مأكله ومشربه وملبسه ، ويحب رؤية الأزهار والفواكه ، ويميل إلى أبناء العجم ، وربما كان ميل إلى مذهب النيسمية من ميله إلى معاشره الأعاجم ، وكان مولعاً بغرس الأشجار ، وحب الرياضات ، وسماع الأطياف المغردة ، ونشق الأزهار المعطرة والبخور . وكان يستعمل الطاسات الذهب يشرب فيها الماء . وكان يستعمل الأشياء المفرحة ، وكان نهماً في الأكل ، وكان يغوى طيور المسوم . وكان يعرف بقانصوه من بيردى الغورى .

واستمر يرتع في ملك مصر على ما ذكرناه من التعمم والرفاهية ، وهو نافذ الكلمة وافر الحرمة والأمراء والنواب والعسكر في قبضة يده لم يختلف عليه اثنان ، إلى أن وقعت الوحشة بينه وبين سليم شاه بن عثمان ملك الروم فخرج إليه ، وجرى له هذه الكابنة العظمى التي لم تقع قط لملك من ملوك مصر ولا غيرها من الملوك ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وكان للغورى مجلس ومساوى لكن مساوئه أكثر من محاسنه ، فأما ما عد من محاسنه فإنه كان رضى الخلق بملك نفسه عند الغضب وليس له بادرة بحدّة عند قوة خلقه ، ومنها أنه كان له الاعتقاد الزائد في الصالحين والفقراء ، منها أنه كان يعرف مقادير الناس على قدر طبقاتهم ، ومنها أنه كان ماسك اللسان عن السب للناس في شدة غضبه ، ومنها أنه كان يفهم الشعر ويحب سماع الآلات والغناء وله نظم على اللغة التركية ، وكان مغرمًا بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار ، وكان قريباً من الناس يحب المزح والمجون في مجلسه غير كثيف الطبع في ذاته ، وكان عنده لين جانب ورياضة بخلاف طبع الأتراك ولم يكن عنده شتم ولا تكبر نفس ولا رقاعة زائلة بخلاف عادة الملوك في أفعالهم .

وأما ما عد من مساوئه فإنها كثيرة لا تحصى ،

منها أنه أحدث (٤٧ ب) في أيام دولته من المظالم ما لا حدثت في سائر الدول من قبله . ومنها أن معاملته في الذهب والفضة والفلوس الجدد أغس المعاملات ، بجميعها زغل ونحاس وغش لا يحل صرفها ولا يجوز في ملة من المثل ، ومنها ما قرره على الحسبة في كل شهر وهو مبلغ ألفين وسبعائة دينار فكانت السوق تبيع البضائع بما تختاره من الأثمان ولا يقدر أحد يكلمهم فيقولون : علينا مال السلطان . فكانت سائر البضائع في أيامه غالية بسبب ذلك ، وقرر على دار الضرب ما لا له صورة في كل شهر فكانوا يصنعون في الذهب والفضة النحاس والرصاص جهاراً ، فكان الأشرق الذهب إذا صفوه يظهر فيه ذهب يساوي اثنا عشر نصفاً ، وقد سلم السلطان دار الضرب إلى شخص يسمى جمال الدين فلب في أموال المسلمين وأتلف المعاملة وسبك ذهب السلاطين المتقدمة حتى صار لا يلوح لأحد من الناس منهم لا دينار ولا درهم ، فلما شق جمال الدين قرر في دار الضرب المعلم يعقوب اليهودي فبش على طريقة جمال الدين ، وقد استباح أموال المسلمين فكان النصف الفضة ينكشف في ليلته ويصر من جملة الفلوس الحمر . فاستمر الغش في معاملته في مدة دولته إلى أن مات ، وقد ورد في الحديث الشريف من غشنا فليس منا .

ومن مساوئه أنه كان يحسن الرئيس كمال الدين ابن شمس الزين بالمقشرة . وأقام بها أياماً ، وكان من المقربين عنده .

ومن مساوئه أنه كان يضع يده على أموال التركات الأهلية ويأخذ مال الأيتام ظلماً : ولو كان للميت أولاد ذكور وإناث فيمنعهم من ميراثهم ، ويخالف أمر الشرع الشريف .

ومنها أنه كان يولى الكشاف ومشايخ العربان على البلاد ، يقرر عليهم الأموال الجزيلة ، فتفرد الكشاف ومشايخ العربان على بلاد المقطعين والأوقاف : فيأخذ

كل منهم المثل أمثال ، فضعف أمر الجند من يومئذ وتلاشى حال البلاد .

وكذلك كان يولى النواب على أعمال جهات البلاد الشامية والخلبية ، ويقرر عليهم الأموال الجزيلة في كل سنة بقدر معلوم ، فيأخذونه من الرعية بالظلم والعسف ، فكان كل أحد منهم يتمنى الرحيل من بلاده إلى غيرها من عظم الظلم الذي يصيبهم من النواب ، ولا سيما ما حصل (٤٨ آ) لعربان جبل نابلس بسبب المال الذي أفرده عليهم لأجل المشاة عند خروج التجريدة ، فما حصل على أهل البلاد الشامية بسبب ذلك خير .

وكان حسين نائب جدة يأخذ العشر من تجار الهند المثل عشرة أمثال ، فامتنعت التجار من دخول بندر جدة وآل أمره إلى الخراب ، وعز وجود الشاشات من مصر والأزر والأطع ، وأخرب البندر .

وكذلك بندر الإسكندرية وبندر دمياط ، فامتنعت تجار الفرنج من الدخول إلى تلك البنادر من كثرة الظلم وعز وجود الأصناف التي كانت تجلب من بلاد الفرنج وكان كل أحد من الأراذل يتعرب إلى خاطر السلطان بنوع من أنواع المظالم ، فقرر على بيع الغلال قدر معلوماً يؤخذ على كل أردب ، وهي ثلاثة أنصاف من البائع والمشتري ، وكذلك على البطيخ والرمان ، حتى خرج على بيع الملح . وجده في أيامه عدة مكوس من هذا النمط ما لا فعله هناء في زمانه .

ولم يفته من أعيان التجار أحد حتى صادره وأخذ أمواله ، ولا سيما ما جرى على الشرازي والخلبي التاجر وغيره من التجار . وصادر حتى أمير المؤمنين المستمسك بالله يعقوب وأخذ منه مالا له صورة ، ودخل في جملة ديون حتى أورد ما قرر عليه .

وأما من مات تحت عقوبته بسبب المال ، منهم القاضي بدر الدين بن مرهز كاتب السر كان ، ومنهم شمس الدين بن عوض : ومعين الدين بن شمس : وعلم الدين كاتب الخزانة ، وغير ذلك جماعة كثيرة من

المباشرين والعمال ، ماتوا في صحته بسبب المال والمصادرات
ومن أفعاله الشنيعة ما فعله مع أولاد الناس من
خروج أقطيعهم ورزقهم من غير سبب ، وأعطى
ذلك إلى ممالكه الجلبان .

ومنها قطع جوامك الأيتام من الرجال والنساء
والصغار ، فحصل لهم الضرر الشامل بسبب ذلك .

ومنها أنه أرسل فك رخام قاعة ناظر الخاص
يوسف التي تسمى نصف الدنيا ، فوضع ذلك الرخام
في قاعة البيسرية التي بالقلعة .

ومنها أنه قطع المحدثات التي كانت تسامح بها الناس
من الديوان المفرد من تقادم السنن ، وجدد
أخذ الحمايات من المقطعين من قبل أن يزيد النيل
وتزوع الأراضي ، فكانت المقطعون تقاسى من
البهالة ما لا خير فيه .

ثم تزايد شحه حتى صار يحاسب السواقين الذين في
سواق القلعة ، والحوالة الذين في سواق الميدان ، بحجة
روث الأبقار وما يتحصل من ذلك كل يوم ، وقرر
عليهم بيعها بمبلغ يردونه للخزينة .

وكانت أبواب الوظائف من المباشرين والعمال معه
في غاية الضنك لا يغفل عنهم من المصادرات ساعة
واحدة ، وصادر حتى المغاني النساء من الرؤساء .

وكان من حين توفي الأمير خاير بك الخازندار
يباشر أمر ضباط الخزانة بنفسه ، ما يدخل إليها وما
يخرج منها ، ويعرضون عليه الأمور في ذلك جميعه
من الوصولات بما يصرف من الخزائن في كل يوم ،
فكانت هذه الأموال العظيمة التي تدخل إليه يصرفها
في عمائر ليس بها نفع للمسلمين . ويزخراف الحيطان
بالذهب والسقوف . وهذا عين الإسراف لبيت مال
المسلمين .

وكان يهرب من المحاكمات كما يهرب الصغير من
الكتاب ، وما كانت له محاكمة تخرج على وجه مرض

بل على أمور مستفجة . وكان يتغافل عن أمور القتلاء
ويدفع الأخصام إلى الشرع ويضيع حقوق الناس عليهم .
وكان يكسل عن علامة المراسم فلا يعلم على
المراسم إلا قليلا ، فيوقف أشغال الناس بسبب ذلك
كله ، حتى كانت تشتري العلامة العتيقة بأشرفى حتى
تلتصق على المرسوم لأجل قضاء الحوايج . ولو شرحنا
مساوئه كلها لطال الشرح في ذلك . انتهى .

المقتبس الخامس

أسماء المنقولين من القاهرة إلى أسطنبول

بأمر السلطان سليم الأول العثماني

ومن أعظم مساوئ سليم شاه ابن عثمان خروج أعيان
رؤساء الديار المصرية ونفيهم إلى أسطنبول ، ونحن
نذكر منهم ما تيسر ذكره .

ذكر من توجه في هذه السنة إلى القسطنطينية

من أعيان رؤساء الديار المصرية وهم : مولانا أمير
المؤمنين المتوكل على الله محمد بن المستمك بالله
يعقوب ، وأولاد ابن عمه سيلى خليل وهما أبو بكر
وأحمد ، والمقر العلاء على بن الملك المؤيد (١١٨ ب)
أحمد بن الأشرف لينال .

ومن أولاد الأمراء : الجناب الشرفي يونس
ابن الأتابكي سودون العجمي ، والجناب الناصري محمد
ابن العلاء على بن خاص بك صهر الأشرف قايتباي .

ومن الأمراء : بيبردى من كسباى الذى كان
باش الجاورين أحد الأمراء العشرات ، وقراقرز
الجمكى أحد العشرات محتسب مكة ، وقانصوه القيم
باش المدينة الشريفة ، وجماعة من المالك السلطانية الذين
كانوا مجاورين بمكة ، وجاني بك دوادار الأمير
طراباي .

ومن أولاد الناس : الشهابي أحمد بن البدرى حسن
ابن الطولونى معلم المعلمين ، ويوسف بن أبي الفرج

الذي كان نقيب الجيش ، ويحيى بن نوكار الذي كان
دوادار الوالى .

ومن نواب السادة الشافعية : الشيخ زين العابدين
ابن قاضى القضاة كمال الدين الطويل ، والشيخ شرف
الدين بن روق ، والشيخ شمس الدين الحلبي . والشيخ
شمس الدين بن وحيش ، والشيخ كمال الدين بن مظفر
والشيخ بدر الدين البلقيني . والشيخ برهان الدين
الأنباري ، والشيخ شمس الدين الحجازي ، والشيخ
شمس الدين ابن الأدهم الدمياطي ، والقاضى شمس الدين
المقسمي العزيزي ، والسيد الشريف الحجار ، والقاضى
ولى الدين البتنوني بن الشارمساحي ، والقاضى
شمس الدين بن جمال الدين الأتمليدي .

ومن نواب السادة الحنفية : الشيخ زين الدين
الشرنقاشي ، والسيد الشريف البرديني . والشيخ بدر
الدين بن الوقاد السعود . والشيخ بدر الدين محمد
ابن الرومي .

ومن نواب السادة المالكية : الشيخ شهاب الدين
أحمد القيشي . والشيخ شهاب الدين الأبادي .

ومن نواب السادة الحنابلة : الشيخ شهاب الدين
المبتمى ، الشيخ جلال الدين الطنبدي ، والقاضى
جمال الدين الحنبلي .

وأما من توجه إلى أسطنبول من السادة المباشرين
السلطانية ، وهم : المقر الشهابي أحمد ناظر الجيش
ابن ناظر الخصاص يوسف ، وابن أخيه بدر الدين
ابن كمال الدين ، والجناب الشمس محمد بن القاضى
صلاح الدين بن الجيعان . والقاضى عبد الكريم أخو
الشهابي أحمد بن الجيعان كتاب الخزانة الشريفة .
والقاضى زين الدين عبد القادر ابن الملكى مستوفى
ديوان الجيوش المنصورة ، والشمسى محمد بن البارزى
والقاضى أبو البقا بن السرجي من ديوان جيش الشام .
ومن كتاب الممالك : شمس الدين محمد بن فخر
الدين كتاب الممالك ، وسعد الدين . وفرج . وكريم

الدين ، وفتح الدين ، من أولاد بن فخرية وابن
أبي المنصور ، ومحمد بن عبد العظيم ، ويحيى الدين
ابن بهاء الدين ، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الشرايبي
ناظر أوقاف الزمامية ، وشمس الدين محمد من أولاد
ابن البقرى ، وأولاده ، وأبو الحسن بن الرقيق ،
وعبد العظيم بن أبي غالب ، ويحيى بن الطنساوي ،
وشهاب الدين ابن عبد العظيم ، وعبد الياسط بن ثقي
الدين ناظر الزردخاناه ، وولده زين ، وتاج الدين ،
وعلى المرجوشي ، وأخويونس الامتادار ، وابن الزكي ،
ومحمد بن علي كاتب الخزانة ، وأبو السعادات
وأفضل الدين المنوفي ، وناصر الدين الغزى الموقع ،
وأحمد بن قريمط . وعبد القادر بن قريمط ، وولى
الدين ناظر المواريث وعامل المواريث ، وسعد الدين
أخو علاي الدين ناظر الخصاص ، وبركات المنوفي ،
وسعد الدين المنوفي أيضاً ، ومحمد بن الكويز ، وأحمد
ابن حشو الطن ، وابن نصر الله ، وكريم الدين صهر
عبد الفتاح ، ومحمد بن أبي غالب ، وصفي الدين ،
وابن الخيص ، وتاج الدين بن البقرى ، وشقيقه ،
وبركات بن شلما ، وكمال الدين الناصري ، وحامل
المزرة زين . وعبد الرحمن مباشر أمير آخور كبير ،
وبدر الدين بن خازوقة ورفيقه : وأبو الفضل مباشر
الوالى ورفيقه . والعبادي ورفيقه : وبدر الدين مباشر
الأمير أنصباي . وكمال الدين العليق مباشر أمير آخور
كبير . وآخرون من المباشرين ما يحضرو أساؤهم الآن .
ومن أعيان الناس : المهتار محمد النجولى مهتار
السلطان العورى . والمهتار سليمان . ومحمد بن يوسف
الدين كان ناظر الأوقاف ، وعلم الدين جلبي السلطان
الغورى . وعلى مقدم الدولة .

ومن الزردكاشية : يحيى بن يونس ، ومحمد
العادى الشهير بابن البدوية ، وزين العابدين بن محمود
الأعور . وجماعة من السينوفية والصياقلة والسباكين
والحدادين .

ومن تجار الباسطية : شهاب الدين الخطيب الأسمر
وأحمد الديروطي وأولاد ابن نفيس .

ومن تجار الوراقين : ناصر الدين الماوردي ،
ومحمد المسكي الأسود . وعلى بن خشم .

ومن تجار سوق مرجوش : ابن الشقيرة ،
وأبو الفوز ابن الحمصاني ، وبدر الدين الغزولي شيخ
سوق الغزل (١١٩ ب) .

ومن تجار المغاربة : الشيخ سالم ، وسعيد التاجوري
وسعيد اللبدي . وأبو سعيدة . وآخرون لم يحضرنى
أسماؤهم من التجار بأسواق القاهرة وغيرها من التجار
الذين توجهوا إلى أسطنبول .

ومن الخدام : مقدم الماليك سبيل العثماني . ونائبه
جوهر الرومي . وقبل إن جوهر توجه إلى القدس
بطلا ، وآخرون من الخدام والسقا .

ومن البرددارية : كمال الدين برددار أمير كبير ،
وعبد القادر ، وابن المنقار ، وشهاب الدين أحمد
الجارحي قبل مات من الرجفة قبل سفره بأيام ، وابن
الشيخ ، ومحمد بن رسلان . وناصر الدين وإسماعيل ،
ومحمد الكاتب ، وأبو بكر ، وابن السميني ويحيى بن
يحيى ، وبركات ابن المبيض ، ومحمد بن الجبان ،
وبركات النائب ، وسعد الدين الجلاق ، ويحيى مقدم
الخاص ، وحسن نائب البرماوي والسوهاجي ، ومحمد
قطارة ، ومحمد بن فرو شيخ جهات المصرية ، وآخرون
ما يحضرنى أسماؤهم الآن .

ومن رعوس النواب : فرج ابن البريدى رأس
نوبة حجاب وآخرون من رعوس النواب : ومقدمين
السقاين : عبيد ، وأبو الخير ، وابن قريخ الفار .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من البنائين والنجارين
والحدادين والرخمين والمبلطين والخراطين والمهندسين
والحجارين والفعلة جماعة كثيرة ما يحضرنى أسماؤهم
الآن . وزعموا أن الحندكار ابن عثمان يقصد أن ينشئ

له مدرسة في أسطنبول مثل مدرسة السلطان الغوري
التي في الشراشيين .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من طائفة اليهود
والسمرة ، ومن طائفة النصارى : بانوب الكاتب في
الخزائن الشريفة وأبو سعيد ، وأمين الدولة ، ويوحنا
الصغير ، ويوسف بن هول ، وشيخ المكين السكندري
وولده ، وآخرون من النصارى واليهود ما يحضرنى
أسماؤهم .

فيقال إن مجمع من خرج من أهل مصر وتوجه إلى
أسطنبول دون آلاف إنسان . والله أعلم بحقيقة ذلك .
وفيهم نسوان أيضاً وأولادهم صغر رضع . وشيء كبار .
ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من
هذه الشدة . ولا سمعت مثلاً في التواريخ القديمة ،
وكان ذلك في الكتاب مسطوراً ، ففارقت الناس أوطانها
وأولادها وأهلها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يوطئوها
قط ، وخالطوا أقواماً غير جنسهم ، فلا حول ولا قوة
إلا بالله العلي العظيم .

وكانت سنة مشومة على أناس ، ومباركة على أناس
وسعدت فيها أناس ، وتعتت فيها أناس . وكانت سنة
مباركة على المباشرين الذين بمصر ، وصاروا هم الملوك
يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الأمور ، ولا سيما
ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد ،
ووضعوا أيديهم على رزق الناس والاقطاعات ، ثم
استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف ، وصار ليس على
يدهم يد يفعلون ما يشاءون من هذا النمط ، فغنموا في
هذه السنة أموالاً جزيلة من البلاد مما أخذوه من خراج
الناس ، فكان يجيئ ابن عثمان إلى مصر رحمة في حق
المباشرين وغيرها من الناس ممن أودعوا عندهم الأمراء
والعسكر الأموال والقماش وقتلوا في الواقعة ، فقتلوا
على تلك الودائع ، وراحت على من راح ، فكان كما
يقال في المعنى : مصائب قوم عند قوم فوائد ، انتهى
ذلك .

الأصقاع الشمالية لنانسن

بمستلم

الدكتور أنور عبد العليم

أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

١ - مقدمة

ترجع شهرته إلى كونه مستكشفاً وعالمًا فذاً من علماء البحار فحسب : بل كان كاتباً قديراً وخطيباً وسياسياً وسفيراً لبلاده ، وهب حياته للإنسانية جمعاء ، ولإليه يرجع الفضل في حل مشكلة نصف مليون أسير من أسرى الحرب العالمية الأولى ، وحل مشكلة اللاجئين الأرمن بعد تلك الحرب ، وقد منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٣ . وكان يتمتع باحترام جميع الدول التي دخلت الحرب الأولى ، على حد سواء ، بفضل حياده ومبادئه الإنسانية . ولقد نعته المؤرخون بقولهم « إنه الرجل الذي جمع فضائل أمة بأسرها » .

ويعد كتابه « الأصقاع الشمالية » المنشور بالإنجليزية في مجلدين كبيرين عام ١٩١١ - والذي طبع بعد ذلك مراراً - من أمتع كتب الرحلات وأكثرها إثارة . وقد ضمته أخبار رحلاته المليئة بالأخطار في أصقاع الشمال من واقع مذكراته التي كان يدونها يوماً بيوم ، فضلاً عن التقارير العلمية التي كتبها وأضافها الكثير إلى معلوماتنا عن المحيط المتجمد الشمالي وبحاره . ويعيد هذا الكتاب إلى الأذهان قصص « الساجا » Saga الأسطورية التي نسجت قديماً حول أبطال « الفيكنج » Viking من أهل اسكتلنداوة .

إذا ذكرت أخبار الرحالة والمستكشفين الذين كان لهم الفضل في التعرف على أطراف الكرة الأرضية - ونعني بها المجهل الواقعة في نطاق الدائرة القطبية الشمالية والدائرة القطبية الجنوبية - وجدنا على رأس هؤلاء المستكشف النرويجي « فريدريوف نانسن » Fridtjof Nansen (١٨٦١ - ١٩٣٠) الذي كانت حياته مثالا من أمثلة البطولة والشجاعة النادرة : فقد تحدى كل الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة في عصره في سبيل ارتياد المجهل القطبية للوصول إلى القطبية للوصول إلى القطب الشمالي . وحين تجمدت سفينه وسط النروج في رحلة استغرقت زهاء ثلاث سنوات في المحيط المتجمد الشمالي . تركها وسار على الزحافات مع رجل من رجاله حتى وصلا إلى أقرب نقطة وصلها إنسان من قبل من القطب الشمالي نفسه . وبعد نانسن رائداً من رواد الكشف العلمي للمحيط المتجمد الشمالي ، وبفضله أيضاً كان النرويجيون أول من وصل إلى القطب الجنوبي ورفعوا علم بلادهم فوقه .

لقد كان نانسن طرازاً فريداً بين الرجال ، ولا

وقبل أن نقدم نانسن وكتابه للقراء ، نرى لزماً علينا أن نستعرض المحاولات التي سبقت عصره في سبيل الكشف عن مجاهل البحار القطبية الشمالية . هذا وقد تعرض نانسن في كتابه آنف الذكر لقصة استكشاف أهل اسكتلنداوة لأمریکا باستفاضة كبيرة وهذه سنشير إليها في موضعها من هذا المقال .

وجدير بالذكر أن السفينة الخشبية التي وضع نانسن تصميمها وأنجز عليها رحلاته ، وأطلق عليها اسم « فرام » Fram أى « إلى الأمام » : قد حولت إلى متحف فوق جزيرة صغيرة في خليج أوسلو ، وعليها نفس المعدات والملابس التي استعملها نانسن . ولا تزال هذه السفينة إلى اليوم بمثابة كعبة يحج إليها أهل النرويج على بكرة أبيهم والسائحون الأجانب على حد سواء .

٢ — تاريخ استكشاف المجاهل القطبية

في مهد الحضارة البشرية لم يكن يحول بخاطر الإنسان مجرد وجود ما يسمى بالمناطق القطبية ، ناهيك بمساحات شاسعة في أطراف الأرض تغطيها جبال من الجليد فوق الأرض اليابسة أو الماء . ذلك لأن تلك الحضارة أو الحضارات القديمة — نشأت في أودية الأنهار الخصبة في مصر أو العراق والصين أو الهند — وكلها مناطق معتدلة أو حارة المناخ .

وأول إشارة لوجود الأرض المغطاة بالجليد في التاريخ جاءتنا في أعقاب رحلة قام بها ملاح يوناني قديم يدعى بيثياس Pytheas في عام ٣٢٥ قبل الميلاد إلى الأصقاع الشمالية . ويعتبر المؤرخون هذا الملاح في الواقع أول مستكشف قطبي . فقد خرج من مدينة ماسيليا Massilis وهي مستعمرة أغريقية قديمة في البحر المتوسط في مكان الميناء الذي يعرف اليوم باسم مرسيليا في جنوب فرنسا ، بقصد الإثراء ، بحثاً عن « العنبر » . من مضيق جبل طارق متجهاً إلى الشمال حتى بلغ إنجلترا واسكتلندا ، ومن هناك اخترق بحر الشمال حتى وصل

إلى « الأرض الخارجية » التي سماها « ثولا » Ultima Thule والتي رجح بعض الرهبان الأيرلنديون بأنها جزيرة « ايسلندا » . إلا أن نانسن حددها فيما بعد بالمنطقة الخبيطة « بروندهيم » على سواحل النرويج . وتعتبر هذه الرحلة في نظر المؤرخين ذات دلالة خاصة حيث ألقت الضوء على الأصقاع الباردة لأول مرة .

وفي القرن التاسع الميلادي اكتشف الملاحون من أهل اسكتلنداوة القديمة المعروفين بالفينكينج Viking جزيرة ايسلندا ، وكانوا قبائل ذات بأس شديد وشجاعة حتى إن الرجل منهم كان لا ينام مضطجعاً ، بل في وضع القرفصاء متحفزاً لقتال وخنجره في يده ، كما بنوا مراكز طويلة خرجت في رحلات بعيدة عن الشاطئ . وبعد ذلك بزمان وجيز ، وعلى وجه التحديد في حوالي عام ٩٨٣ اكتشف هؤلاء الملاحون أيضاً جزيرة جرينلاندة وعمروها خمسة قرون ، وبنوا على شواطئها مدناً وموانئ اتخذوها قواعد للتجارة مع بلدان أوروبا . ولم يكتفوا بذلك بل ساروا بمراكبهم بحذاء سواحل أوروبا في أقصى الشمال شرقاً حتى جزيرة « نوفازمليا » الواقعة على بحر « كارا » في أقصى الشمال من الاتحاد السوفيتي والتي يجري فيها السوفييت اليوم تجارب التفجيرات النووية .

ويحدثنا التاريخ أن قبائل الفينكينج قد اختفوا فجأة من تلك الأصقاع لسببين : إما لأن قبائل الاسكيمو الذين وفدوا من آسيا قد أبادوهم ، أو لأن موجة من البرد الشديد قد قضت عليهم في جرينلاندة .

وتعد الفترة من أواخر القرن العاشر الميلادي حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وهي الفترة التي انتهت باستكشاف كولمبس لجزر الهند الغربية — فترة مظلمة في تاريخ استكشاف الأصقاع الشمالية .

ونعود إلى قصة استكشاف الفينكينج لأمریکا قبل كولمبس بزمان طويل وهي التي أفرد لها نانسن في كتابه عناية خاصة ، ربما لبواعث قومية ، فنجدته يقول لقد

يدعى «تورفين» يقال إنه نجح في الوصول إلى تلك القارة . وأقام الفيكنج على سواحل أمريكا الشمالية بيوتاً على غرار بيوتهم في بلادهم ، بل ويقال أيضاً إنه عثر على حجارة عليها نقوش اسكندناوية قدمة في تلك السواحل . بيد أنهم لم يعمروا طويلاً هناك إذ أبادهم الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين .

ويعتبر عام ١٤٩٢ م وهو العام الذي اكتشف فيه كولمبس أمريكا ذا أهمية خاصة أيضاً بالنسبة لاستكشاف الأصفق الشمالية . فنذ أن عرف الناس في غرب أوروبا أن أمريكا تقف عقبة في سبيل الملاحة إلى الهند - وهى جزر التوابل والثراء الذى كانوا يبحثون عنه ، فكروا في الوصول عن طريق الملاحة شمالاً - ومن هنا نشأت فكرة البحث عما أسموه «بالممر الشمالى الشرقى» . وكان ذلك حافزاً لبعض الملاحين المغامرين على السير شمالاً بسفنهم بغية اكتشاف ذلك الممر .

وكان أحد هؤلاء المغامرين هو الملاح بارنتز Barents الهولندى الذى أبحر عام ١٥٩٤ - أى بعد كولمبس بقرن من الزمان - تجاه سواحل النرويج الشمالية ثم في المحيط المتجمد الشمالى واكتشف البحر الكائن بشمال روسيا الذى يسمى اليوم ببحر «بارنتز» . وجدير بالذكر أن الثلوج تجمدت حول سفينة هذا الملاح وبقي محبوساً لمدة عام كامل في المحيط المتجمد الشمالى ، وذلك بعد أن اجتاز بحر بارنتز إلى بحر كارا القريب منه . ويؤثر عنه أنه رسم خرائط دقيقة لأول مرة لتلك الأصفق الشمالية ، وكان علم الخرائط الجغرافية قد ازدهر ازدهاراً كبيراً في هولندا في وقته في الفترة التى أعقبت ازدهاره في إيطاليا في وقت كولمبس .

وفي أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى تم استكشاف الجانب الأكبر من سواحل أمريكا الشمالية وذلك في الفترة بين ١٥٨٦ - ١٦٢٠ على أيدي جون ديفيز John Davis وهنرى هلسون H. Hudson ووليام بافين W. Baffin وقد

كان أهل اسكندناوة وعلى الأخص أهل النرويج ، رواد البحر الأول ، فقد ابتكروا وحسنوا نماذج بناء المراكب . لقد كان البحر صنعتهم وكان حبه متأصلاً في نفوسهم ، ولذا جابوا البحار الشمالية وبفضالهم طورت المعلومات الجغرافية عن البحار .. إن النرويجيين هم أول من خرج إلى المحيط بعيداً عن الساحل ، وعندهم تعلمت الأمم الأخرى .

وتقول القصة إن «ليف ايركسون» ابن «ايريك الأحمر» كان أول من وصل إلى أمريكا حوالى عام ١٠٠٢ م . وفي رأى آخر إنه «بيارنى هريولفسون» من أهل اسكندناوة أيضاً . ففى حوالى عام ٩٨٥ م عاد «بيارنى» من رحلة له للتجارة بين النرويج وإيسلندا فوجد أن أباه قد رحل إلى جرينلاندة مع ايريك الأحمر فعزم على السفر إليه وشد شراعه إلى تلك الجزيرة ، ويقال إنه ضل طريقه في الضباب فحطت مركبه على السواحل الشمالية لأمريكا في الموقع المعروف باسم «رأس كود» الآن .

أما رحلة ليف بن ايريك فكانت بعد ذلك كما أشرنا ، فقد ضل هو الآخر طريقه إلى جرينلاندة وحملته الريح إلى لبرادور على شواطئ كندا . ومن ثم أبحر جنوباً على سواحل «نوفاسكوتيا» ، فوجد أرضاً خضراء ينمو فيها القمح والكروم وسماها ليف «أرض الكروم» Wineland وقضى فيها ليف وبجارته وقتاً قصيراً ثم قفلوا راجعين إلى جرينلاندة مرة أخرى . وهناك استقر ليف وجمع ثروة كبيرة . وكان لهذا الملاح أخ يدعى «ثورفالد» أبحر هو الآخر إلى أمريكا حوالى عام ١٠٠٤ م وعسكر في نفس المكان الذى نزل فيه أخوه من قبل ، ولكنه قتل في معركة مع الهنود الحمر ولايريك الأحمر ابن ثالث هو «تورستن» يحكى أنه هو الآخر قام بمحاولة ثالثة فاشلة إلى أمريكا . وبذلك فتح ايريك وأولاده الطريق لأهل اسكندناوة إلى الدنيا الجديدة ، وتتردد أخبار ملاح آخر من أهل ايسلندا

وصل بعض هؤلاء الملاحين إلى سواحل جرينلاندة الجنوبية .

ولما يقس الملاحون من اكتشاف البحر الشمالى الشرقى - بعد بارتز - صوبوا وجههم نحو اكتشاف « البحر الشمالى الغربى » . وذلك بالإبحار فى الاتجاه المضاد وكان أول من نجح فى ذلك هو ملاح دانمركى عرف باسم برنج Bering كان يعمل لحساب حكومة روسيا وذلك فى عام ١٧٢٥ الميلادى . وفضلاً عن أن هذا الملاح قد اكتشف كثيراً من الجزر فى المحيط المتجمد الشمالى لأول مرة - إلا أن اكتشافه للبحر الملاحى العظيم الذى يفصل بين أمريكا وآسيا من أقصى الشمال ، كان أعظم أعماله . ولذا سعى هذا البحر باسمه ، وهو المعروف اليوم باسم « مضيق برنج » . ومن هذا المضيق خرج « برنج » لأول مرة إلى المحيط الهادى واكتشف شبه جزيرة كامشاتكا Kamchatka . ويقع هذا المضيق بين ألاسكا وسيبيريا . كما هو معروف . وفى عام ١٧٣٤ م قام برنج برحلة أخرى حصد خلالها - لأول مرة - كثيراً من سواحل روسيا الشمالية وانتهى به المطاف فى ألاسكا بأمريكا الشمالية . وفى رحلته الثالثة عام ١٧٤١ جنحت سفينته فى الأصقاع الشمالية ، وتوفى هذا الملاح الباسل بمرض الأسقربوط بيد أن سوء الأحوال الجوية فى الأصقاع الشمالية لم تشجع الملاحين بين آسيا وأوروبا عن طريق البحر الشمالى الغربى ، هذا بالإضافة إلى أن الروس أنفسهم لم يشجعوا الملاحين عبر هذا الطريق خوفاً من الاستعمار الأجنبى .

وخلال القرن السادس عشر الميلادى قام الإنجليز بمحاولات أخرى لاستكشاف البحر الشمالى الغربى لكنها باءت بالفشل . وحتى الملاح الإنجليزى الشهير « الكابتن جيمس كوك » James Cook الذى كان قد جاب المحيط الهادى واكتشف استراليا قرر فى نهاية القرن الثامن عشر أنه لا يوجد طريق آمن للملاحية شمالاً إلى آسيا سواء من الشرق أو الغرب .

ولما أعييت الحيل بريطانيا فى استكشاف طريق إلى آسيا عبر الشمال ، رصدت جائزة قدرها ٢٠,٠٠٠ جنيه لمن يتعرف على مثل هذا البحر - كما رصدت جائزة أخرى قدرها ٥٠٠٠ جنيه لأول سفينة تصل إلى خط عرض ٨٩ شمالاً .

وخلال القرن التاسع عشر - كانت أول السفن التى تسير بالبخار قد جهزت للملاحية ، فظن الإنجليز أن مثل تلك السفن كفيلة بتخطيم الجليد الذى يعترض طريقها عبر البحر إلى آسيا من الشمال - فجهزت الأميرالية البريطانية سفينتين من هذا النوع هما « إريبس » H.M.S. Erebis (٣٧٠ طن) و « ترور » H.M.S. Terror (٢٤٠ طن) بقيادة جون فرانكلين ومعه طاقم من البحارة والضباط عدده ١٢٨ فرداً ، وكلفته بالملاحية عبر البحر الشمالى الغربى إلى آسيا وذلك فى عام ١٨٤٤ . ولأزم سوء الطالع هذه البقية ، فهلك رجالها عن آخرهم ولم يعثر لهم على أثر سوى جثث ثلاثين من البحارة متجمدين فى أصقاع كندا القطبية وبعد أن حاصرت الثلوج سفينتهم لمدة عامين كاملين ، وهنا تردد حكاية غريبة مؤداها أن زوجة الأميرال فرانكلين استخدمت كل الوسائل الممكنة للتعرف على المكان الذى هلك فيه زوجها حتى إنها لجأت إلى تحضير الأرواح ودلتها روح صبية صغيرة توفيت فى أيرلندا على خريطة للمكان . وتقول المصادر الموثوق بصحتها إن البعثات التى ذهبت للبحث عن ضحايا تلك البعثة المشنومة تأكلت من صحة هذا الموقع .

وفى عام ١٨٨٤ حاولت بعثة أمريكية بقيادة الكابتن جريلى Greely أن تصل إلى أبعد من خط عرض ٨٣ و ٢٤ شمالاً فباعت هى الأخرى بالفشل . وهلك عدد كبير من أفرادها بسبب تجمد الثلوج حول سفينتهم فتكسرت أضلاعها . وجدير بالذكر أن الماء إذا تجمد زاد حجمه فيضغط الجليد على جوانب السفينة بقوة كبيرة تكون كفيلة بتحطيمها . وقد وصلت أول سفينة

إمداد لانفاذ البعثة المذكورة بعد عام واحد فوجدت من بقي على قيد الحياة من أعضائها في حالة يرثى لها من الضعف والمرض ، بسبب نقص التئوين ونقص الفيتامينات ، حتى لمهم اضطروا لمضغ جلود الحيوانات التي كانوا يتلشرون بها ١

وجدير بالذكر أن الاعتقاد حتى ذلك الوقت كان سائداً بأن الأرض التي في أقصى الشمال من المعمورة والتي تعرف باسم جرينلاندة تمتد حتى القطب الشمالي نفسه ، وتكون ما عرف باسم القارة القطبية الشمالية . بيد أن أحداً قبل نانسن لم يستطع أن يتوغل في هذه الأرض شمالاً بسبب الجليد والزمهرير ، والعواصف الثلجية التي تصم الآذان ، كل ذلك بالإضافة إلى طبيعة الأرض الوعرة التي تكتنفها شقوق عميقة في الجليد نفسه لا يمكن لإنسان اجتيازها .

هذا وقد دون نانسن بنفسه قصة حياته ومغامراته في البحار القطبية في كتابه آنف الذكر .

٣ — نشأة نانسن وحياته

ولد فريديوف نانسن في العاشر من أكتوبر عام ١٨٦١ في ضيعة لأبيه قرب مدينة أوسلو . وكان أجداده لأبيه من مقاطعة « شلزويج هولستين » الألمانية ومن كبار تجارها ، ثم استقر فرع منهم في النرويج فيما بعد وإلى هذا الفرع ينتمي نانسن . وقد كان للبيئة التي نشأ فيها نانسن في طفولته أكبر الأثر في تكوين شخصيته فيما بعد . فقد نشأ وسط الأدغال والحقول والجبال التي يكسوها الجليد شتاء وعلى مقربة من البحر . لذا أغرم بالانزلاق على الجليد منذ طفولته وهوى الصيد صيفاً في مياه الخليج . وكان محباً للمخاطرة والحياة الخشنة منذ صباه . وقد دمغته هذه الحياة الطليقة في الجبال والأدغال بصفات إنسانية سامية كالجرأة والشجاعة والاعتماد على النفس ، كما تعلم في صباه كثيراً من الحرف اليدوية ، وعندما بلغ السابعة عشرة

من عمره كان بطل الانزلاق على الجليد للمسافات الطويلة في النرويج كلها ، وفي سن الثامنة عشرة حطم الرقم القياسي الدولي لسرعة الانزلاق لمسافة ميل ، كما أنه فاز بالبطولة على النرويج كلها في أول محاولة له لسباق المراثون .

وقد هوى نانسن دراسة التاريخ الطبيعي لاتصال هذه الدراسة بالحقول والجبال والأدغال والبحر والحياة الحرة الطليقة التي يهواها ، لذلك تخصص في دراسة علم الحيوان في جامعة أوسلو ، وذلك رغم ميله في نفس الوقت للدراسة الرياضيات والفيزياء .

وحينما بلغ العشرين من عمره ، وكان لا يزال طالباً بالسنة الثانية في الجامعة — واثته الفرصة التي غيرت مجرى حياته ، إذ عرض عليه أحد قباطنة السفن التي تجوب البحار القطبية بين أيسلندا وسبتزبرجن أن يعمل بحاراً على سفينة المسماة باسم « الفيكنج » . ورأى نانسن الطالب وقتئذ في هذا العرض فرصة ذهبية لدراسة الحيوانات القطبية على الطبيعة فلم يتردد في قبول العرض ، وخدم على السفينة بحاراً تحت القمرين بروح رياضية عالية وعزيمة صادقة . وفي تلك الرحلة دون نانسن يومياته التي نشرها فيما بعد في كتاب بعنوان « الصيد والمخاطرة في البحار القطبية » . وفي تلك الرحلة عشق نانسن حياة البحر ولم ترهبه أهواله . وتتجلى ملكته في التعبير والكتابة منذ أحداثه من قوله :

« وبعد أن لجلجنا في البحر ثلاثة أيام هبت عاصفة مروعة لم تدع لنا فرصة لضم الشراع فتصدع الصاري الرئيسي تحت قوة الريح . ونحن من خلال الظلمة في اتجاه هبوب الريح صرير قسم الأمواج البيضاء المميزة للبحر العالي ، وهي ترتفع وتنكسر وتلطم مؤخرة السفينة محدثة صوتاً كه صوت الرعد . فتناثر الرذاذ عالياً كالنافورة تلمع قطراته كاللآلئ ، ثم ما لبثنا أن هويينا في ظلمات البحر المجهولة . . . »

وهو يصف رؤيته للجليد الذى يغطى سطح البحر فى هذه الجاهل لأول مرة فى شاعرية جذابة بقوله « فى الثامن عشر من مارس لحث الجليد لأول مرة . . كنت أقرب الأفق من أعلى السفينة فلاحث لى أشباح بيضاء بعيدة وسط الظلام ، أخذت تكبر رويداً رويداً ، ويزداد بياضها وضوحاً وسط أرضية حالكة كالليل . وكانت هذه الطلائع الطافية من الجليد بمثابة المقدمة لجيش عرم من حقول الجليد الممتدة بعيداً إلى الشمال فى الليل القطبي ، فيما وراء النجوم ، وفيما وراء الشفق القطبي » .

يبد أن هذه الموهبة الأدبية على الكتابة لم تحجب نانسن الباحث الملقق عن أن يسجل ملاحظات علمية قيمة للغاية خلال هذه الرحلة عن اتجاهات الجليد فى دورانه فى المحيط المتجمد الشمالى وعن تصحيح نظريات تكوين الجليد فى البحار القطبية التى كانت تقول بأن الجليد يتكون لأول وهلة تحت سطح الماء ثم يطفو ، ولا تزال آراء نانسن هى الصحيحة حتى اليوم .

كما أنه أثبت خلال هذه الرحلة من قياسه لدرجات الحرارة على السطح وتحتة ومن تقديره لدرجات ملوحة الماء — أن تيار الخليج الدافئ فى الأصقاع الشمالية يسير تحت الطبقة السطحية الباردة للماء ، وإلى جانب هذه المعلومات الطبيعية عن ماء البحر فقد سجل نانسن معلومات بيولوجية هامة عن الحيتان وعجول البحر النادرة وطبائعها .

وقد خرج نانسن من هذه الرحلة أيضاً بنتيجة أخرى كانت على جانب كبير من الأهمية فى حياته المستقبلية ، وهى اكتسابه خبرة نادرة فى الإلمام بكل ما يجرى على سطح السفينة وبقياة الرجال تحت أسوأ الظروف الممكنة فى البحر — الأمر الذى جعل منه فى المستقبل قيادة من القيادات النادرة فى تنظيم بعثات الكشف العلمية وفى سياسة الرجال والحكام . ويجمل نانسن الحياة على سفينة

صغيرة كهذه وضعها الأقدار فى ظروف سيئة للغاية فى بحار باردة هائجة ماثبة بقوله :

« كان ثمة مرح كثير ، وعمل دائب » .

لقد كان نانسن محباً لوطنه كل الحب ، تسيل عيناه دمعاً حينما تراءى له جبال النرويج من بعيد وبطير قلبه من الفرحة ، فى أعقاب كل رحلة من رحلاته رجع فيها إلى أرض الوطن . انظر إلى قوله عقب عودته من أول رحلة له فى البحار القطبية « حقاً إن جبال النرويج لأحب إلى نفسى مما سواها . لا سيما لأنها ترتفع رأساً من البحر » .

وعقب عودة نانسن فى عام ١٨٨٢ من الرحلة الأولى السابق ذكرها بوقت قصير ، عين أميناً لمتحف علم الحيوان فى برجن Bergen ولم تكن سنة يومئذ تتعدى إحدى وعشرين سنة . وخلال الفترة التى شغل فيها هذا المنصب تطوع للعمل فى المستشفى الحكومى ، كما انتخب عضواً فى بلدية المدينة التى نشأ فيها . وقد استطاع أن يحول المتحف الذى كان يعمل فيه من مجرد مكان لحفظ العينات إلى مركز نشيط من مراكز البحث العلمى فى النرويج . وعكف هو نفسه على دراسة الحيوانات الدقيقة تحت المهر لمدة ست سنوات متواصلة . وخلال تلك الفترة أيضاً تمكن نانسن من نشر كتاب عن « الرياضة فى جبال النرويج » .

وأحجم نانسن عن التدخين والشراب لاعتقاده بأن مثل هذه العادات لا تتناسب مع الحياة الرياضية التى كان يحياها . وقد كان لذلك أثره ولا شك فى قدرته على تحمل المشاق فى ظروف الاستكشاف المروعة التى تعرض لها فى الجاهل القطبية . وهو يعتقد أن النشاط أو التنيه المؤقت الذى قد يعترى الإنسان نتيجة التدخين أو الشراب تعقبه فترات خمول ترك أثراً أسوأ . كما تجعل المرء أسيراً لمثل هذه العادات .

وفى عام ١٨٨٥ تمكن نانسن من نشر أولى بحوثه الضخمة فى علم الحيوان وهى التى قضى فى إنجازها ست

سنوات في المتحف ، وقد منح على هذا البحث الميدالية الذهبية ، إلا أنه أصر على أن تكون الميدالية من النحاس ويرصد فرق الثمن لرحلة يزور فيها محطة الأحياء البحرية في نابولي وقد كان. وهناك قابل انتون دورن A. Dohrn الألماني مؤسس هذه المحطة الشهيرة في نابولي التي أعجب نانسن بنظامها : فقسم على أن ينشئ في وطنه محطتين على شاكلتها : واحدة في برجن والأخرى في تروندهيم Frondheim .

وبعد ذلك بعام تمكن نانسن من نشر بحثه عن الجهاز العصبي في الحيوانات البحرية التي نال عليها درجة الدكتوراه .

ليس هذا كل ما يمكن أن يقال عن نانسن ولا بعضه . فلا تزال نواحي العظمة والبطولة تتجلى في هذا الرجل في كل عمل من أعماله التي أنجزها في السنوات القادمة من حياته ، فلتتابع التسلسل التاريخي للحوادث ولنندع أعماله نتحدث عنه .

٤ — عبر جرينلاندا (١٨٨٨ — ١٨٨٩)

لعل نانسن كان أول إنسان قدر له أن يخترق جزيرة جرينلاندا لأول مرة من الشرق إلى الغرب ، فلم يجرؤ امرؤ قبله على الإقدام على مثل هذا العمل .

ورغم أن بعض المواقع على السواحل الجنوبية لهذه الجزيرة كانت معروفة لصيادي الحيتان وعجول البحر — إلا أن الأراضي الداخلية كانت مجهولة تماماً ، وتعتبر هذه الجزيرة — التي لم تكن تعرف بعد عما إذا كانت قارة متصلة بالقطب الشمالي أو جزيرة أو شبه جزيرة — بمثابة طاقة الجليد العظمى في نصف الكرة الشمالي ، ومن ثلاجياتها الساحلية تتكسر جبال الجليد التي تهيم في شمال المحيط الأطلسي والتي تسبب جبل منها في غرق البواخر تيتانيك في أوائل هذا القرن ، كما تسبب جبال أخرى منها حوادث فادحة للسفن من آن لآخر حين تصطدم بها

وحين صمم نانسن على ارتياد جرينلاندا طلب منحة متواضعة قدرها ٣٠٠ جنيه من الجامعة فرفضتها السلطات ، بل وتهكمت عليه الصحافة حتى إن إحدى الصحف نشرت عنه ما يلي في مجال المداعبة والتهكم : « يعزم أمين المتحف نانسن القيام باستعراض مشير في الانزلاق على الجليد فوق جرينلاندا وتعجز الأماكن لمشاهدة العرض في الأخاديد الجليدية ، ولا تنس أن تحتفظ بذاكرة العودة ! » .

بيد أن كل ذلك لم يثن نانسن عن عزمه ، ولقيت الفكرة تأييداً من أحد رجال الأعمال في كوبنهاجن فقسم على تمويلها ، وبدأ نانسن في الإعداد لها ، فجهز ما خف حمله من المؤن والعتاد ووضع كل خبرته في إنجازها ورأى بمصافته أن يختصر عدد أفرادها إلى أقل ما يمكن ، وكان يسهر الليالي الطويلة في مضجعه يتصور كل العقبات والصعوبات التي يمكن مصادفتها وكيف يجد الحلول لها .

وأخيراً استقر رأيه على أن يكون عدد أفرادها خمسة من الرجال غير المتزوجين ممن تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين واشترط فهم أن يكونوا من أبطال الانزلاق على الجليد ، وأن يكون عتاد الرحلة مما خف حمله . ثم إنه وضع تقليداً جديداً وهو ألا يعود من نفس الطريق الذي سلكه وألا يترك المؤن في الطريق خلفه حتى لا تتعاسر همة الرجال عن مواصلة السير . وفوق كل هذا وذاك فقد صمم بنفسه وبناء على خبراته السابقة أنواع الأحذية والملابس وأدوات النوم والمطبخ وأنواع الزحافات التي يمكن التعويل عليها ، ولما كان نجاح أي بعثة للكشف يتوقف على حسن اختيار الرجال فقد كان نانسن حريصاً جداً من هذه الناحية . وأخيراً تم له اختيار أعضاء البعثة وكانوا ثلاثة من أهل اسكندناوة الأشداء بينهم الربان الشهير أوتو سفردروب Otto Sverdrup الذي قدر له فيما بعد أن يكون ربان السفينة التي أقلت البعثة النرويجية لاستكشاف

القطب الجنوبي وديريستشون Dietrichson ذلك
الفتى الذى قدر له هو الآخر أن يكون فيما بعد «ماريشالا»
للجيش الرويجي ، عدا اثنين من أهل لابلند توسم فيهم
نانسن القدرة على تحمل مشاق الرحلة ،

ثم أبحرت هذه البعثة الصغيرة من الرويج في ٩
مايو عام ١٨٨٨ على إحدى مراكب الصيد إلى ايسلندا
ومن هناك أخذت سفينة صغيرة من سفن صيد عجول
البحر إلى الشواطئ الشرقية لجرينلاندة مارة بجزر
فاروس . وقد قابلت البعثة في تلك الجزر عاصفة بحرية
عاتية لم تقعد أعضاؤها عن مواصلة السير بتصميم
ولإيمان .

وبدأت الأهوال تناوئ البعثة حين أشرفت على
سواحل جرينلاندة فلم تجد السفينة ملجأً تلجأ إليه وسط
جبال الجليد الطافية أو التيارات التى كانت تلغها دائماً
إلى الجنوب ، وظلت السفينة الصغيرة زمناً طويلاً تدور
مع الجليد والتيارات من الشمال إلى الجنوب حتى شهر
يولية من تلك السنة حين أتيح لها أن ترسو على ساحل
وعر تكتنفه تلال من الجليد الوعر المتكسر ومن خلفها
حائط من الجليد يزيد ارتفاعه على مائة متر ، دون أن
تجد السفينة فرجة واحدة ترسو فيها على الساحل .

وبعد لآى ومشقة تمكنت السفينة من الرسو على
بقعة مجزاء الساحل نزلت منها البعثة فوق قطعة عاتمة من
الجليد ، ما لبثت أن تصدعت في وسط الليل وانشطرت
إلى شطرين . ولولا شجاعة الرجال وعلو هممهم ،
ومقاومتهم تلك الطبيعة العنيفة لهلكوا عن آخرهم .
وأخيراً تم لهم النزول إلى الشاطئ في مكان ينحرف إلى
الجنوب بنحو ٣٥٠ ميلاً عن البقعة التى كان مقدراً لهم
أن يرسو عليها .

وصادفهم عقبات أخرى منها وعورة هذا الشاطئ
الجليدى وشتو البرد والرياح ، ثم كان عليهم أن يتسلقوا
هذا الحائط الجليدى القائم خلف الشاطئ الوعر ، وأن

يحملوا أدواتهم ومعداتهم فوق المرتفعات الجليدية التى
تكتنف الجزيرة وأن يجدوا سبيلاً لتلافى الأخاديد
العميقة التى لا يرى أثر لمن يسقط فيها ! وكان عليهم أن
يغذوا السير في الليل والنهار في درجات من الحرارة
تصل في بعض الأحيان إلى أربعين درجة مئوية تحت
الصفر ! كما كان عليهم أن يحملوا الزحافات فوق
تلك المرتفعات أو أن يقطعوا أربعين من الأميال في
اليوم واليلة في أرض وعرة تكسوها طبقات الجليد
وينهمر من فوقهم البرد وتلفح وجوههم رياح باردة
كأسنان الرماح تتجمد معها أنوفهم وآذانهم كقطع
«الرقاق» الجفاف إذا توانوا عن نزع الجليد من فوقها ،
أو يصابون «بعضة البرد» التى تسبب سريان
«الغثغرينا» في أصابع الأيدي والأرجل ، أو يصابون
بالعمى من جراء انعكاس أشعة الشمس فوق الثلوج
البيضاء . . تلك كانت حال الرجال في تلك البعثة ، كما
هى الحال دائماً مع أى بعثة أخرى تجرؤ على اجتياز
المناطق القطبية . ولولا سهر نانس وبقظته وحكمته
وحسن تدبيره لهلك أفراد بعثته مع من هلكوا من قبل
أو من بعد في تلك الأصقاع .

بيد أن الأقدار أبت إلا أن تكافئ كل مجد يسعى
في سبيل العلاء بهمة وصبر فكتبت لنانس ولبعثته النجاة
وتمكنوا لأول مرة من الوصول إلى الشاطئ الغربى
للجزيرة وكان ذلك في شهر نوفمبر عام ١٨٨٨ . وجدير
بالذكر أن هذا الشهر هو نذير بدء الليل القطبي في تلك
الأصقاع ، فلا ترى الشمس فيه في وضوح النهار إلا لماماً
ويسود الظلام القطبي في تلك المناطق شهوراً متواصلة !

وحين أشرفت البعثة على الشاطئ الغربى وجدت
حفنة من أهل الاسكيمو ممن استوطنوا ذلك الشاطئ ،
ولشد ما كانت خيبة أملهم حين علموا أن آخر سفينة
من سفن عجول البحر قد أبحرت أو أوشكت على
الانحار من مكان بعيد إلى الجنوب .

٥ - رحلة السفينة « فرام » Fram

(١٨٩٣ - ١٨٩٦)

منذ عاد نانسن من رحلة جرينلاندة صمم على أن يكون هدفه هذه المرة هو القطب الشمالى نفسه . وكان قد اختمر في ذهنه نظرية « دوران الجليد » عبر القطب الشمالى نفسه ، حين وجد أخشاباً من سيبيريا حملتها الثلوج والتيارات الدائرية إلى شواطئ جرينلاندة نفسها كما كان على علم أيضاً بأن أى مركب محاصر بها ثلوج الشتاء في تلك الأصقاع فصيهرها معروف ، ومآل محاربتها إلى هلاك محقق . وهنا تتجلى عبقرية نانسن مرة أخرى وتحديه للمعتقدات التي كانت سائدة في عصره حين فكر في تصميم سفينة تقاوم ضغط الجليد المتجمد حولها ورأى أن تكون جوانبها محدودة فبدلاً من أن تتكسر ضلوعها ، تنزلق إلى أعلى فتتفادى هذا الخطر : إن مثل هذه السفينة يجب أن تكون من الخشب وأن تشبه جوانبها إلى حد كبير جوانب القصعة فتزلق كما ينزلق « لب البطيخ » إذا ضغط بين الأصابع !

ثم أعلن نانسن عن فكرته للجمعية الجغرافية في النرويج وللجمعية الجغرافية الملكية بلندن . بيد أن أعضاء الجمعية الأخيرة عارضوه بشدة ولكن تلك المعارضة لم تفت من عضده أو تفر من همته . وقد رد على هؤلاء الأعضاء بقوله « أشكركم أيها السادة لأن حججكم في المعارضة لم تقنعنى تماماً . وأرجو أن تعلموا أن الهدف الأساسى من البعثة التي اعزم القيام بها هو استكشاف مجاهل المنطقة القطبية وليس تماماً الوصول إلى هذه النقطة الوهمية التي ينتهى عندها محور الأرض في الشمال » .

عاد نانسن من لندن عام ١٨٩١ وقصد لتوه صديقه مصمم السفن النرويجي العظيم « كولين ارشر » Colin Archer الذي أعجب بفكرة نانسن وناقشا سوياً عدة تصميمات للسفينة المرتقبة ، التي كان لا بد من أن يصحى

وكان عليهم أن يقضوا الشتاء القاسى في تلك البقعة الخفيفة الموحشة من الشاطئ الغربى للجزيرة يشاركون الاسكيمو طعامهم من دهن الحيتان غير المطهى ومن جلود عجول البحر ولحوم الأسماك النيئة .

ويجد نانسن نفسه غير غريب على هذه الحياة البدائية ، وهو الرجل الذى يمكنه أن يكيف نفسه لكل الأجواء ، بل إنه ليستمتع بها ما دامت هي النوع الوحيد من الحياة التى تجود به الطبيعة في تلك الأصقاع ولقد وصف أحد أعضاء البعثة - وهو الفيلد مارشال ديتريشسون المتقدم ذكره - نانسن فيما بعد ذلك بزم من طويل بقوله « لقد وهبته الطبيعة قدرة لا حد لها على تحمل المشاق ، وقد كان دائماً هادئاً مزناً في أوقات الشدة ، ذا قريحة متوقدة يصدر الأوامر الصارمة العسائية في الوقت المناسب وبسرعة . وبفضل سميته السمحة وبساطته وصراحته وجبه للمرح تمكن من مصادفة الجميع وذلك دون أن يفقد شيئاً من هيئته وسلطانه كقائد » وتلك لعمري من أروع صفات القائد .

ولقد وصلت أنباء نجاح البعثة في اختراق جرينلاندة إلى النرويج وإلى أوروبا عن طريق إحدى مراكب الصيد فحين عاد نانسن وصحبه استقبلوا بخفاوة منقطعة النظير وقابلتهم في عرض البحر مظاهرات من أكثر من مائتى مركب : وانهالت بعدها أوسمة الشرف على نانسن من كل صوب وحذب .

ولئن كانت أنباء البطولة والاستكشاف قد غطت على الأنباء العلمية للبعثة فلا يفوتنا أن نذكر أن نانسن كان أول من أماط اللثام عن طبيعة أرض جرينلاندة ، ورسم لها خريطة لأول مرة ، كما قام برصد خطوط الطول والعرض فوقها ، وحدد معالمها ، وأثبت أن أرضها تغطيها طبقات الجليد الدائم . كما كانت تلك الرحلة في حد ذاتها حافزاً لغيره على ارتياد المناطق القطبية المجهولة فيما بعد .

في تصميمها بعوامل كثيرة كالسرعة ودرجة الثبات في العواصف، بل والناحية الجالية أيضاً وذلك في سبيل المانة وقوة التحمل ، وأثر نانسن أن تكون سفينة صغيرة بالقدر الذي يسع أعضاء البعثة الذين حلد عددهم بثلاثة عشر ، وأن تنسج مخازنها لتكوين يكفى لخمسة أعوام ! ونزلت السفينة إلى الماء في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ولأول وهلة كانت مثار ضحك البحارة وقباطنة السفن الذين لم تقع أعينهم على شيء مماثل من قبل ! أما طولها فكان ٤٣ متراً وعرضها ١٢ متراً وجوانبها من خشب غير منفذ للماء سمكه نحو نصف المتر ، وكانت تسير بالشرع وبماكينة بخارية شبيت فيما بعد متاعب كثيرة للبعثة ، كما زودت السفينة بأحدث الأجهزة العلمية المعروفة وقتئذ .

وأيضاً نانسن بنظرته أن نجاح مثل هذه البعثة يتوقف على عوامل ثلاثة : طعام وفير وملابس تقي من عضه البرد وحسن اختيار الرجال . ولما كان أخشى ما يخشاه رواد المناطق القطبية هو مرض الأسقربوط فقد جمع نانسن كميات كبيرة من الأطعمة المتنوعة الدهنية والبروتينية المختلفة والبقول الخفيفة في صفائح أحكم قفلها . وصمم بنفسه أنواع الفراء والأحذية اللازمة للبعثة ، وكذلك حشيات النوم والخيام الخفيفة والزحافات ، ومكتبة للقراءة تبرع بها أصدقاؤه وناشرو الكتب ، وذلك إلى كمية من الأسلحة والذخيرة . كما حمل على سفينته مجموعة من كلاب سيبيريا القوية لتجرح الزحافات على الجليد . وفي الواقع كانت كل معدات الرحلة من الهبات التي تبرع بها الأفراد والهيئات والتي بلغت قيمتها ٢٥ ألف جنيه قبيل رحيل البعثة ، بلغ نصيب الجمعية الجغرافية الملكية بلندن منها ٣٠٠ جنيه فقط ، ذلك لأن أعضاءها كانوا غير مؤمنين بنجاح البعثة . . !

أما عن الرجال فقد تطوع منهم المئات ، أخذ نانسن خلاصتهم فقط وعددهم ثلاثة عشر كما أسلفنا ،

من بينهم أوسفر دروب Otto Sverdrup الريان المحنك رغم صغر سنه في ذلك الوقت والشاب املتسن Amundsen مستكشف القطب الجنوبي فيما بعد ولللازم يوهانسون Johanson الذي قبل أن يعمل وقادراً على المركب ليظفر بشرف الانتهاء إلى البعثة .

وفي ٢٤ يونيو عام ١٨٩٣ أبحرت البعثة من ميناء أوسلو في اتجاه الساحل الزويجي إلى الشمال ، ومن أقصى نقطة في شمال الزويج اتجهت شرقاً نحو نوفا زمليا Nova Zemlya وفي ٤ أغسطس شاهدت البعثة بشائر الجليد في بحر كارا الخفيف .

وبعد أن قطعت البعثة ما يتوف على ألف ميل في مجاهل المحيط شمال سيبيريا حاصرها الجليد وتجمد المحيط من حولها ، وكان نانسن يعتقد أن الجليد في دورانه حول القطب سيحمل السفينة إليه ما لم تعترض طريقها أرض مجهولة . ولقد تحققت نبوءة نانسن في دوران الجليد رغم أنه لم يصل إلى القطب . ففي ٧ نوفمبر ١٨٩٣ وجدت البعثة نفسها في المكان الذي كانت فيه في ٢٠ سبتمبر من تلك السنة . وبين ١٥ ديسمبر ١٨٩٣ أول أبريل ١٨٩٤ عبرت خط عرض ٨٠ شمالاً ثلاث مرات وهي هائمة مع الجليد .

ورواد المناطق القطبية يعرفون جيداً كآبة الشتاء في تلك الأصقاع : فالسواء مظلمة أبداً ، سواء بالليل أو بالنهار ، لا يسمع إلا عواء الذئب والذئبة القطبية تمزق سكوت الفضاء أو صرير الريح الخفيف أو أصوات فرقة الثلوج في تحطمها أو تلاطمها . وحياة حفنة من الرجال محبوسين داخل سفينة كهذه لمدة سبعة عشر شهراً تبعث على السأم والكآبة من غير شك .

ولا ريب أن نانسن نفسه قد أنتابته حالات من السأم والمرارة حين وجد نفسه غير قادر على أن يفعل شيئاً . ولقد صور هو مثل هذه الحالة التي تفتاب الرجال وتودى ببعضهم إلى اليأس أو الجنون أو تدفعهم على أن يأخذوا حياتهم بأيديهم ، فيقول في مذكراته .

« إن وجودنا بلا عمل يكاد يمزق نفسى : إن الحياة كتيبة مثل كآبة ليل الشتاء من حول المركب . . لقد غربت الشمس عن حياتنا إلا عن الماضى أو عن المستقبل البعيد جداً . . أود لو حطمت هذه الكآبة . . لأجد متنفساً أخرج إليه . هل من الممكن أن تحدث معجزة ؟ ألا تهب عاصفة تمزق هذا الجليد الذى يحاصر المركب وتدفعها إلى البحر الطليق المائج ؟ مرحباً بالأخطار طالما هى تعطينا الفرصة لنفعل شيئاً بنفس به عن هذه الطاقة المكبوتة . ! لتجعلنا نصارع فى سبيل النجاة بأنفسنا ، ونتحرك إلى الأمام . . » .

ورغم ذلك فقد طالما شغل أعضاء البعثة وقتهم فى عمل « غنى » مفيد بجانب الأرصاد العلمية التى جمعوها وسبر أعماق المحيط من تحت طبقات الجليد التى تغطيه . فقد صمم « سفردرب » مصيدة لصيد الدببة وصنع نانسن قوارب خفيفة يتنقل بها فوق برك الماء المتخلفة بين الجليد ، كما نسخوا مذكراتهم مرات عديدة وشغلوا أنفسهم بالقراءة المفيدة .

ورغم أن « فرام » تحملت كافة أنواع الضغوط التى تعرضت لها - إلا أن القوم كثيراً ما تعرضواهم أنفسهم لأوقات عصيبة فى انتظار المكروه ، ويصف نانسن ليلة ليلاء من تلك الليالى فيقول :

« بدأت السفينة تتحشرج عند المؤخرة فى الساعة السابعة والنصف والجليد يضيق الخناق حولها . سمعنا كما لو أن شلالاً تنصب مياهه بقوة وعنف فوق رعوسنا كتل الجليد تنضاغط وتتصدع محدثة فرقة مريعة : أخذت المسافة تضيق من حول المؤخرة بين حائطين من جبال الجليد . . السفينة تعاني صدمات مرعبة ترتعد لها جوانبها فى موجات تنتشر فى اتجاه المقدمة . إننا نرجع البصر فى سكون الليل فلا نرى شيئاً من حلكة الظلام . الطريقة الخفية تنتشر إلى الأمام . . لا يزال صوت الشلال قوياً متواصلاً . . لى لأشعر ببرد شديد . أحاول أن أشغل نفسى بالكتابة وحين شرعت فى الجلوس على

مكثى بدأت السفينة ترتعد وتتحشرج مرة أخرى : :
لكأن فرقة الضغط على جوانبها هى هزات أرضية عنيفة متواصلة : . . أشد الضغوط عنفاً يبدأ الآن . . .
يجب أن أصعد إلى « الكورته » وأأمله . . حالما فتحت باب « القمر » أصم الصوت أذنى وصدنى . . ثم أعقب ذلك لحظات تغير فيها اتجاه الضغط . . إنه ينبعث من أسفل الآن
لأن هذا لعلامة على أن « آلام المخاض » قد بلغت أشدها وستفعل السفينة من مصيدة الجليد الخفيفة إن كتل الجليد لتشبه حبات مفزعة تتلوى وتنفج تحت قبة السماء الصافية ذات النجوم التى لا تعكر صفوها سوى التألق القطبي (Aurora Borealis) على شكل حية تسعى هى الأخرى فى برج السماء عند الشمال الشرقى . . .
وفجأة يتذكر نانسن أنه قد وضع ترمومتر فى شق من الثلوج خارج السفينة فيخشى عليه من الكسر ، وينسى شاعريته ويهرول لإنقاذه .

لقد وجد نانسن سفينته حبيسة الجليد لا تتحرك شيئاً يذكر مع الجليد الهائم فوق سطح المحيط المتجمد فقد قطعت درجة واحدة من درجات العرض فى نحو خمسة شهور ، إنه لن يبلغ القطب على هذا الحساب قبل خمسين شهراً ، وما هم قضاوا قرابة عامين أسرى للجليد ، فلا بد من مخرج من هذا المأزق ! وسرعان ما أيقن نانسن أنه لا بد من تعديل الخطة فليذهب هو ورفيق له على الزحافات ومعهم بعض المؤن والكلاب صوب القطب الشمالى نفسه . وليودع سفينته « فرام » وركابها .

وجاءت اللحظة الحاسمة فقد سلم قيادة السفينة إلى « اوتو سفردرب » وحمل متاعه هو ورفيقه يوهانسون ومعهما بعض الزحافات ، ٢٨ كلباً قدر لهم الهلاك عن آخرهم فى تلك المغامرة وفى ظهر ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٥ دوت طلقة نارية فى سماء أرض الجليد مؤذنة ببدء المغامرة الخطيرة ، وانطلق الرجلان فى الفضاء القسح تحت رحمة الأقدار وذلك فى اتجاه الشمال الغربى ومعهما من المؤن ما يقيم أود الرجل لمائة يوم . وما كانا ليريا سوى حقول الجليد الممتدة إلى ما لا نهاية

لقد كانت فعلا مغامرة مخوفة بالمخاطر ، واصلا فيها السير ليلا ونهاراً في درجات من الحرارة تنخفض عن أربعين درجة تحت الصفر المئوي في كثير من الأحيان . ولقد كان من الممكن أن يصل الرجلان إلى القطب نفسه لولا أن موجة غير عادية من الطقس الحار اعترضت سيولهما وذلك يوم ٨ أبريل عام ١٨٩٥ ، أذايت الجليد وكونت بركاً ومستنقعات رقت لها صفحة الجليد فوق المحيط فعوقبهما عن السير ، وتعرضا للغرق في أكثر من مرة لانهيار الجليد من تحتهما ، أضف إلى ذلك الليل والرطوبة التي كانت لا تحتل وأمام هذا الأمر اضطر نانسن ورفيقه أن يعودا إلى الجنوب ، وكانت أقصى نقطة قد وصلا إليها شمالاً هي عند خط العرض ٨٦° ١٥' ولا تبعد عن القطب سوى ٢٢٤ ميلاً ، وهي مسافة لا يستغرق قطعها سوى بضعة أيام لولا موجة الحر لسوء حظهما . وعلى أي الأحوال فقد كانت تلك النقطة هي أقرب نقطة من القطب الشمالي وصل إليها إنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر .

وفي شهر أغسطس من تلك السنة وصل الرجلان جنوباً إلى أرض فراتز جوزيف Franz Josef Land على خط العرض ٨٠ شمالاً وصمم نانسن أن يقضي الشتاء القادم في تلك البقعة ، فبنى هو وزميله لها كوخاً من الأحجار عاشا فيه ثمانية أشهر . وكان المون قد نفذ فاضطرا للاعتماد على ما تصطاده أيلسهم من الدببة القطبية أو الأرانب وحيوان البحر ، ومرت عليهم عواصف الشتاء القطبي العاتية بسلام .

وفي شهر مايو عام ١٨٩٦ واصل نانسن سيره إلى الجنوب فوق الثلوج وتقابل بالصدفة مع بعثة جاكسون الإنجليزية وهناك علم بنياً وصول السفينة « فرام » سالمة إلى النرويج .

ولبعثة نانسن أهمية خاصة في تاريخ الكشف الاقيايوس بصفة عامة وكشف المناطق القطبية بصفة خاصة وذلك للأسباب الآتية :

١- يعتبر نانسن أول من اخترق المجهل القطبية في المحيط المتجمد الشمالي سيراً على الأقدام أو بالزحافات لشهور طويلة .

٢- أثبت عدم وجود قارة قطبية في الشمال أو أراضي جديدة شمال جرينلاندة .

٣- برهن نانسن على أن ثلوج المحيط المتجمد الشمالي تتحرك حركة دائرية حول القطب . وقد حملت هذه الثلوج السفينة « فرام » من شواطئ سيبيريا حتى خط عرض ٥٥° ٨٥' شمالاً على مشارف المحيط الأطلنسي .

٤- أثبت نانسن أن المحيط المتجمد الشمالي محيط عميق يزيد عمقه على ٢٠٠٠ قامة ويزداد عمقاً في اتجاه القطب الشمالي .

٥- دون نانسن في مذكراته العلمية كثيراً من الأرصاد عن الأعماق والتيارات والمناخ ، كما رسم خرائط دقيقة للمنطقة القطبية .

ورغم أن القرن التاسع عشر قد انتهى دون أن يصل أحد إلى القطب الشمالي نفسه ، إلا أن رحلة نانسن في حد ذاتها قد حفزت غيره على أن يطرق تلك المجهل . وقد تم هذا العمل أخيراً على يد الرحالة الأمريكي ادوارد بيري E. Peary الذي كان أول إنسان وطئت قدماه موقع القطب الشمالي وذلك في السادس من أبريل عام ١٩٠٩ .

أما عن القطب الجنوبي فقد تم ارتياده على أيدي امندسن Roald Amundsen رفيق نانسن القديم في رحلات الشمال ، والذي استأذن قائده نانسن في أن يأخذ السفينة « فرام » في رحلة أخرى إلى الأقطاب الشمالية وبدلاً من أن يقوم بتلك الرحلة أخذ السفينة إلى القارة القطبية الجنوبية ونجحت بعثته في ارتياد تلك القارة لأول مرة ورفعت العلم بقيادته فوق القطب الجنوبي نفسه ولأول مرة في تاريخ البشرية في ١٤ ديسمبر عام ١٩١١ وذلك بشهر واحد قبل وصول

اليوم ، منها جهازه المعروف باسمه بجمع عينات المياه من أى عمق تحت سطح المحيط . ولقد كرمه أهل بلاده فجمعوا مالا كثيراً يصرف ريعه على البحث العلمى وأوقفوه باسمه لهذا الغرض .

وحين أعلنت الحرب العالمية الأولى فى أغسطس عام ١٩١٤ وقفت النرويج على الحياد وتبعها دول اسكتلندا والأخرى وفى خلال سنوات الحرب وما بعدها لمع اسم نانسن كسياسى من الدرجة الأولى ، فعينه بلاده رئيساً لمجلس الدفاع فيها ، وفى عام ١٩١٧ أوفد فى مهمة خاصة لمقابلة رئيس جمهورية الولايات المتحدة هربرت هوفر لإرسال إغاثة عاجلة للنرويج حين اجتاحتها الحاجة بسبب الحرب .

وفى عام ١٩١٩ كانت الحاجة تفتك بالملايين فى روسيا أيضاً فذهب نانسن لنجبتها وجمع المعونات والمواد الغذائية وبخاصة لسكان سيبيريا الذين كانت تربطهم بهم صلات روحية كبيرة . هذا وقد عينته بلاده سفيراً فوق العادة لها فى إنجلترا .

وبعد انتهاء الحرب بذل جهوداً مضنية حتى أعاد أسرى الحرب المشردين إلى بلادهم وعلى يديه كان حل مشكلة اللاجئين الأرمن ، ويدين له آلاف الأسر منهم بالفضل وقد أطلق على جواز السفر الذى اقترحه ليحمله اللاجئين « بجواز سفر نانسن » واحترمه كل الدول .

هذا وقد كان مثلوباً لبلاده فى عصبة الأمم وعن رئيساً لعدة لجان فيها ، كما كانت له مواقف خطائية رائعة تم عن شجاعته وإيمانه بمبادئ الإنسانية الرفيعة ، دون ما تحيز أو ممالأة للقوة من الدول ، الأمر الذى أكسبه احترام الجميع وتقديرهم . وكانت وفاته فى الثالث عشر من مايو عام ١٩٣٠ . ولكأنى به حتى لم يمّت ، فحين زرت سفينة « فرام » قبل اليوم بعشر سنوات فى النرويج وجلستها كما وصفها فى كتابه وكأنها لم تتغير ، كما شاهدت فى « قمرته » معطفه من جلد الرنة وحذاءه ومذكراته وقد بنى القوم فوقها حظيرة نقيها من الثلوج ، وهى التى صنعت خصيصاً لتقاوم الثلوج !

البعثة الإنجليزية بقيادة الكابتن سكوت Scott الذى هلك هو ورجاله من البرد والجوع فى طريق عودتهم فوق ثلوج القارة القطبية الجنوبية .

٦ - السنين الأخيرة

عقب عودة نانسن من رحلة الأصقاع القطبية أضفيت عليه النياشين وأوسمة الشرف من الجمعيات العلمية ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية كما عينته جامعة سانت أندروز St. Andrews فيما بعد مديراً لها .

وفى عام ١٩١٣ قام برحلة فى مجاهل سيبيريا بمحضت عن كتاب قيم كتبه بعنوان « سيبيريا أرض المستقبل » ، كما نشر قبل ذلك وبعده كثيراً من البحوث العلمية العميقة منها كتابه عن « اقيانوغرافية الحوض القطبي » عام ١٩٠٢ ، وظواهر الأعماق فى الحوض القطبي عام ١٩٠٤ والبحار القطبية الشمالية عام ١٩٠٤ . كما نشر بالإشتراك مع هيلاند هانسن Helland-Hansen موسوعاته عن « بحر النرويج » و « مياه شمال شرق الأطلنطى » عام ١٩٢٥ وسبتربرجن عام ١٩١٥ كما كتب عن « الايزوستاسية » عام ١٩٢٢ و « قشرة الأرض » عام ١٩٢٧ وكل هذه الكتب والبحوث نشرها باللغة الإنجليزية التى كان يجيدها لإجادة تامة ، وذلك بالإضافة إلى كثير غيرها نشرها باللغة النرويجية . ويؤثر عنه أنه كان فناناً ضمن كثيراً من كتبه رسومات من عمل يده . وخاصة للمناظر الطبيعية القطبية وجدير بالذكر أن فن « الفوتوغرافيا » فى ذلك الوقت كان فى بدايته ولذلك لم يعول نانسن كثيراً على التصوير الضوئى وخاصة فى رحلاته التى يكتشفها البلبل وتفسد فيها الأفلام الفوتوغرافية وتعرض للغرق .

هذا وقد قام نانسن بعمل رحلات علمية قصيرة إلى سبتربرجن Spitzbergen وشمال الأطلنطى ومناطق أخرى كثيرة ، سواء على قواربه الخاصة أو على سفن البحث العلمى ، وترك للعالم كثيراً من الأجهزة العلمية التى صممها بنفسه ولا تزال يستعملها العلماء بكفاءة حتى

جمهورية أفلاطون

بمستم

الدكتورة أميرة حامى طهر

مدرسة علم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حياة أفلاطون ومؤلفاته

ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التى توالى على حياة مدينته الخالدة أثينا ، بل هى ثمرة فترة عصبية من تاريخها ، فترة حرب المورة (البيلوبونيز^(١)) التى مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد .

ولقد ظهرت فلسفته وسادت فى كل تلك العصور التى تشابهت ظروفها وظروف عصره . عصر لا يرى الحكيم فيه سوى الظلام الدامس والاضطرابات والقلق فلا يجد من ملجأ يحتوى به سوى ذاته يفر إليها باحثاً عن آماله وأحلامه التى لم يعد لها فى عصره بشر .

كذلك كان الواقع حول أفلاطون ، وهذه الغربة أحس الفيلسوف حتى أصبح من المستحيل عنده أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية .

ولقد ذكر أفلاطون الكثير عن نفسه وعن أسرته فيها خلفه من محاورات تفيض حيوية ونضارة وجملة .

(١) حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتد سورها إلى باقى مد شج جريزة المورة .

ولد عام ٤٢٨ ق.م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الأرستقراطية فتعلم على السفطانيين وسقراط كما تعلم عليهم أيضاً إخوته وأقاربه ومشاهير السياسة فى عصره ومنهم كرتياس وخارميدس والقيادس

يذكر أفلاطون ظروف حياته وعصره فيقول^(١) :

«عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذى أستطيع فيه التصرف فى مسمى والاشتراك فى العمل السياسى ؟ وهاك الحال التى وجدت عليها أمور الدولة :

لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر فى المدينة وعشرة فى ميناء البيرايوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت فى يد ثلاثين . وكان بينهم كثيرون من أقاربى ومعارفى (كان كرتياس ابن عم والدته وخارميدس خاله من بين هؤلاء) ولقد دعوتى لاختيار ما يناسبنى من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكهم للأسف خيبروا آمالى ، إذ لم يكونوا خيراً ممن

(١) أفلاطون : الرسالة السابعة ٣٢٤ - ٣٢٦ .

سببهم ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط الذى أعده أفضل رجال عصره إلى القبض على أحد المواطنين^(١) وإعدامه ، ولكنه رفض الاشتراك في جرائمهم .

لذلك انصرف عن حكمهم الذى سرعان ما أودت الأيام به وحدثت تقلبات سياسية أخرى^(٢) . لكنني وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ويتهمون به بأسوأ التهم فيدينون ويعلمون^(٣) ذلك الرجل الذى رفض القبض على أحد أصدقائهم . ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعاً لتقاليدنا القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد حد ، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لى كفى أتدخل في توجيه الأمور ولكنني انتهيت إلى أن جميع الدول الحالية قد ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضيئ بنورها حتى أثبت ما هى العدالة سواء في المجتمع أو في حياة الفرد . وانتهيت إلى أن المصائب لن تنتهى من حياة البشر ما لم يتول الفلاسفة الحقيقيون الحكم أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين^(٤) .

وخاب رجاء أفلاطون في كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التي أعلمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشيه الطغاة الثلاثين . وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفلاسفة ، ولكنه رغم ذلك لم يركن إلى التفكير النظري على نحو ما هو شائع عنه وإنما خاض غمار الحياة وجاب أنحاء عالمه المعروف باحثاً مغامراً من أجل تحقيق أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية .

وعرف عنه أنه لجأ إلى ميجارا بعد موت سقراط عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط سناً في ذلك الوقت ،

(١) هوليو من سلايين . انظر محاولة الدفاع ٨٢٦ .

(٢) ثار الشعب على حكم هؤلاء الطغاة الثلاثين واستطاع أن يعيد حكم الديمقراطية بعد أن استدعى تراسيبول وتراسيل من المنفى .

(٣) أعدم سقراط عام ٣٩٩ ق . م .

(٤) انظر هذا الرأي في محاولة الجمهورية ٤٧٣ .

ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ومنها رحلته إلى مصر التي يذكر الكثير عن فنونها وآثارها^(١) . غير أن أهم رحلاته هى رحلاته المتعددة إلى إيطاليا وصقلية . فقد اتصل ببلاط حاكم مدينة ميراكوصة بصقلية ديونيسيوس الأول وتعرف هناك بديون صهر ديونيسيوس وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك في تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم في تلك المدينة وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسيوس إلى حد أن سلم ديونيسيوس أفلاطون أسيراً لسفير اسبرطة عدوة مدينته أثينا فعرضه للبيع واقتاده أحد أصدقائه يدعى انكيريس .

واستطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا وهناك أسس مدرسة في بستان لبطل يسمى أكاديموس وبسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هاماً في حياة أفلاطون فحسب بل في حياة الفكر الغربي بأسره إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية في العالم الروماني المسيحي عام ٥٢٩ .

وكان أفلاطون يبغى من تعليمه في الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية في أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارخ أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد مذهب نظري في السياسة بل تعدى ذلك حين أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون في صقلية وبتون وهيراقليد في تراقيا وأودوكس وأرسطو اللذين شرعا قوانين لكنيلوس واسطاغيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها في الأكاديمية ومؤلفات أخرى كتبها للجمهور وكذلك فعل أرسطو . غير أن ما بقى لدينا عنهما كان مختلفاً للغاية . فما بقى من

(١) أفلاطون القوانين ٦٥٦ - ٧٤٧ - ٨١٩ .

أفلاطون هو محاوراته التي كان ينشرها للجمهور . أما محاضراته التعليمية فقد فقدت . أما بالنسبة لأرسطو فما بقي من مؤلفاته هو محاضراته التعليمية أما ما كان ينشر للجمهور فلم يبق منه سوى شذرات : لذلك فقد كنا نجد تقارباً كبيراً بين أفلاطون وأرسطو لو اختلف الأمر ووجدنا لأحدهما ما يناظر مؤلفات الآخر الموجودة لدينا .

ولقد عني الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة . غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة فرتبت إلى ثلاثة مجاميع . مجموعة محاورات الشباب ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ومجموعة النضج ومجموعة الشيخوخة وفيهما تطورت نظرياته عما كانت عليه في عهد الصبا .

أما محاورات الجمهورية فتعد أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفة ارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان والمجتمع . وكان لها في تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

ولئن شاركتها محاورات تيمائوس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعي إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقوداً تماماً إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الروماني وفلاسفة العالم الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون في آرائه عن حكم الطغيان والديمقراطية وتأثر في مؤلفه « حلم سكيبيو » *Somnium Scipionis* .

كما جاء في أسطورة إربن أرمينوس من تصوير للعالم الآخر .

وفي العالم الإسلامي عرف الفارابي جمهورية أفلاطون وتأثر بها في مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين في مدينة الله .

وكان نظام التعليم في العصور الوسطى قريباً جداً من مناهج الدراسة في الجمهورية . إذ قسمت العلوم في العصور الوسطى إلى مجموعة رباعية *quadrivium* تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، أما الجدل الذي جعله أفلاطون الهدف الرئيسي من الفلسفة فقد اختلف وضعه في دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطابة والنحو ضمن المجموعة الثلاثية *Trivium* . ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عموماً على جميع الطبقات وفي العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمي للمجتمع وما ينبغي على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وهذه المبادئ الحديثة التي دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حياً على مئات السنين التي انقضت على كتابته الجمهورية .

موضوع محاورات الجمهورية

غاية بحث أفلاطون في هذه المحاورات هو تحديد صورة الدولة المثالية التي تتحقق فيها العدالة .

ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هي نظام يتعلق بالدولة فقد اقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كي تتحقق العدالة في كل منهما .

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث في العدالة وشروط تحققها في المجتمع المثالي يستغرق سبعة أبواب من الأبواب العشرة التي يتكون منها الكتاب .

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذي يصيب الدولة والفرد ويقابل بينه وبين دولته المثالية وأخلاق مواطنيها المثالي وبين الدولة الفاسدة التي تفسد فيها أخلاق المواطنين ويضع أفلاطون قانون تدهور

التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصور الفاسدة ، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب . وفي الباب العاشر والأخير من الكتاب يختم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع والفرد ويقدم نقده للفن ويبين الأسباب التي من أجلها حكم على شعراء التراجيديات وهو ميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل في العالم الآخر .

هذا تخطيط تقريبي لارتباط الموضوعات التي وردت في محاوره الجمهورية ويمكن تلخيصها فيما يلي : أولاً : تعريف العدالة وشروط تحققها في الدولة وفي الفرد ويستغرق تقريباً من الباب الأول إلى الباب السابع .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة وفي الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع .

ثالثاً : آراؤه في الفن وفي النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر .

أولاً : العدالة وشروط تحققها في الدولة والفرد

(أ) الآراء المختلفة في العدالة :

يعاد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاوره ، وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هي رأى كيفالوس الشيخ وابنه بوليمارخوس ويمثل الرأى السائد عند عامة الناس . ثم رأى تراسيماخوس السفطائي ويمثل المذاهب الجديدة في الأخلاق والسياسة وهو الرأى الذى يعارضه سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون وموقفه المثالي الأرستقراطي في العدالة .

بدور الحديث في محاوره الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى في اليوم

السابق عند بوليمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه ومنهم بوليمارخوس الذى سروي حديثه في المحاوره ، ومن الحضور أيضاً السفطائي تراسيماخوس وأخوا أفلاطون أديماتوس وجلوكون ابني أريستسون . وحين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بوليمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمداه من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله .

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هي معاملة كل حسب ما يستحق . أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أختياراً والأعداء وهم الأشرار بالشر .

ورغم التعديلات التي يضيفها بوليمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف ، لأنه يتطوى على تناقض ، إذ كيف يضر العادل أعداءه ومعنى آخر كيف يقترف العادل ظلماً بعدالته ؟

وسرعان ما يتدخل في الحديث تراسيماخوس الذى يمثل الآراء الجديدة المتطرفة في السياسة ، فيعترض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفاً ثانياً للعدالة . وهو تعريف ينطوى على مبدأ سياسي أخذت به دولته الأثينية التي توسعت في سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى (١) ويفسر تراسيماخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هي ما تفرضه لإرادة الحاكم أو الأقوى . لكن مثل هذا التعريف ، إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروف الحكام في الدول المختلفة ، ومثل هذا التفسير إنما يقرب كل الاقتراب من فلسفة السفطائيين

(١) الجمهورية ٣٢٨ .

معارضى سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاغوراس القائل إن الإنسان هو مقياس كل شيء .

وفى مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية فى الأخلاق يأتى سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجوداً ثابتاً لا يتغير من زمان لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تحتل أى تغير أو تبديل .

ولكى يفند سقراط رأى تراسياخوس يلجأ إلى تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غايته تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه ، وفى مقابل خلدتهم للغير يعرضون بالأجر لهذا كان الحاكم هو من يعمل لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته . ثم يستطرد سقراط إلى وصف العدالة فى النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء وظيفة خاصة به فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها الأذن وفضيلتها فى أدائها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون للنفس وظيفة هى الحياة وفضيلتها فى حسن توجيهها للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التى هى وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

ويبدأ الباب الثانى بتدخل شخصية أخرى تؤيد مذهب تراسياخوس هى شخصية جلوكون الذى يترسل فى بيان ما يعتقد أنه عامة الناس عن العدالة ، فيقول إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ولا يلتزمون بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم فيذهب مذهب من قال :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد

ذاعقة فلعله لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم جيجس التى تلخص فى أن راعياً يسمى جيجس كان يرعى مواشى الملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصاناً حديدياً بجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان ،

وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار الخاتم فى أصبعه فاخفى من بينهم ولما أدركه مرة أخرى عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يخفى فيها ثم يعود للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً عن مشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على الملك .

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما عادل والآخر ظالم وأتينا وهبناهما خاتمين من هذا النوع ألا نجد العادل فيما يستوى مع الظالم ما دام سيخفى عن الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعدل مضىعة لمصلحته ؟

وهنا يتحضر سقراط للرد على هذا الرأى لكى يثبت لهم العكس وهو أن العدالة فى ذاتها قيمتها وأنها الخير الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان السعادة .

ويحثه جلوكون وباقى الحاضرين على إقناعهم بأن العدل خير من الظلم وأبقى للإنسان . وتحضر لسقراط فكرة قيمة بأن تهديه إلى سيبله فى شرح رأيه فى العدالة فيقول لنفرض أن قوماً من ضعاف البصر أرادوا أن يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأن أحدهم وجد المكتوب فيها مكبراً فى لوحة كبيرة ، ألا يشير عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ثم يعودون إلى مقارنتها فى النقش الصغير ؟ لأننى سأتابع نفس الطريقة فى بحثى عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر كذلك فسيكون من السهل علينا أن نبين سماتها وطبيعتها عندما ننظر إليها فى الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى

الفرد لنجد التشابه بين الصورة المكبرة والصورة
المصغرة .

(ب) العدالة في الدولة :

لنبحث أولاً كيف تنشأ الدولة لنرى بأي الطرق
يمكن للعدالة أن تتحقق فيها ولقد سبق أن ذكر أفلاطون
كيف نشأ المجتمع الإنساني وتطور وأظهر في محاورتي
السياسي والقوانين حينئذ إلى العصر الذهبي الذي كان
يعيش فيه الإنسان في بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على
الطبيعة في كل شيء . وفي محاورتي بروتاجوراس يذكر
على لسان السفسطائي بروتاجوراس أسطورة يفسر بها
كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية
فروى أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع
الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئاً من المواهب والقوى
الطبيعية ، ولكن الإله بروميسيوس حامي الإنسان وراعيه
سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع
عن نفسه ويستطيع البقاء . لكن المعرفة العملية لم تكفه
في حفظ حياته وكان لا بد لكي تنتظم حياته الاجتماعية
من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة
لتنظم حياته الاجتماعية وترتقي علاقاته ومدنيته .

ولم يثن هذا التفسير بشير أفلاطون في محاورتي
الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون
الاجتماع ضرورة تحتها الحياة الإنسانية .

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل
فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية .
وتكون حياتهم في بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها
تتجنب المشاكل التي تنجم عن ازدياد عدد السكان والتي
تؤدي إلى قيام المنازعات والحروب .

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة
المادية وإنما ينبغي لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب
وبارتقائهم في أساليب الحياة يطلبون الترف وتريد
حاجتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب .

ومن هنا ينبغي تكوين طبقة من المحاربين المحترفين
يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها
كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية
إلى العمل الصالح ويرشدون المدينة إلى طريق الخير
ويحققون لها العدالة .

فما هي شروط هذه الطبقة التي ستدولى حياة المدينة
وقيادتها ؟ يقول ينبغي اختيار أفراد هذه الطبقة
منذ الصغر ، فيختبرون اختبارات متعددة لتبين من
كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى تخوفهم
بوسائل مختلفة ليرى أيهم أثبت جناناً وأشد مراساً ،
يقول لنختبرهم كما يختبر الذهب بالنار ، وبعد أن
يتلقوا تربية وتعلماً طويلاً يختار أصلحهم ليكون حاكماً
أما من يلونه فيكونون مساعدين له أو حراساً وجنوداً

ولكن تبيين صفات هؤلاء الحراس يكفي أن ننظر
إلى كلاب الصيد والحراسة الأصلية النوع فنجدهم أوفياء
أرقاء لأصْلِقائهم وأصحابهم وأقوياء أشداء على أعدائهم
وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم .
ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية ، الروح
الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة . ولذلك يضع أفلاطون
نظاماً معيناً في التربية والتعليم .

يقول إنه ينبغي مراقبة كل ما يصل إلى أسباع هؤلاء
الحكام في طفولتهم من قصص أو فنون تؤدي إلى
انحراف فوقهم وأخلاقهم . وإنما ننسى فيهم قدرة
تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان
بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التي ترهف أذواقهم
كما تقوى الرياضة البدنية أجسامهم .

وإن كنا نربي حكامنا من الصغر على الصدق وباق
الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيح كذبة نلقنها لجميع
المواطنين إذ نروى لهم أنهم جميعاً إخوة لأن الأرض هي
أهمهم جميعاً . لكن الإله الذي خلقهم قد مزج في طبيعة
بعضهم ذهاباً ليكونوا حكاماً وأدخل في طبيعة بعضهم

فضة ليكونوا حراساً وجنداً وخلق الباقي بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعاً منتجين حاجات الإنسان المادية .

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغي لها أن تتدخل في عمل الطبقة الأخرى .

ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة في المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذي يهيئها للاشتراك فيه ؛ لذلك نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها ففي حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هي في التزامها العفة أو الاعتدال تعني بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم دائماً في شهوتها .

هذه الفضائل الثلاث هي الشروط الواجب توفرها في طبقات الشعب لكي تتوفر العدالة في الدولة . وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص في تأدية كل فرد في الدولة للوظيفة التي هيأتها لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبيعته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضيع العدالة في رأى أفلاطون لو شارك الاسكافي أو التجار في عمل الفيلسوف الحكيم الذي له وحده حق توجيه الحكم وبهذا يصدم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية في عصره وفي كل عصر .

(ج) نص كلام أفلاطون عن العدالة في الجمهورية :

«سقراط : لتعلم إذن أننا منذ البداية وعندما شرعنا في تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجباً هو أن نبين ما هي العدالة . ولقد ذكرنا وكررت مراراً إن كنت

تذكر أنه لا ينبغي لأحد أن يمارس إلا عملاً واحداً في المجتمع وهو العمل الذي هيأته له الطبيعة . - أجل قلنا ذلك .

سقراط : وقلنا إن العدالة تتلخص في انصراف كل إلى عمله وبدون أن يتدخل في أعمال الغير . . أي أن العدالة هي في اهتمام كل بما يخصه . أتعلم الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة ؟

- لتعلمي إياها .

سقراط : سيبأ لي أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التي ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التي نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر في الوجود وهذه الفضيلة هي العدالة .

- أجل بلا شك .

سقراط : فإن كنا نبحث عن أي الفضائل يؤدي إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها في انقياد المحكوم للحاكم أم أنها في مبادرة الجند في عمل ما يجب عمله أم في حكمة الرؤساء أم في انصراف كل من في المدينة سواء كانوا أطفالاً أو نساءً أو عبيداً أو أحراراً ، حكاماً أو محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم في أعمال غيرهم ؟

- أجل من الصعب تحديده ذلك .

سقراط : فالقوة التي تلزم بها الدولة أفرادها كلاً على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال .

- بالتأكيد .

- أليست هذه القوة التي تساعد مع باقي الفضائل الأخرى على كمال الدولة هي العدالة ؟

- أعتقد ذلك .

سقراط : ولتبحث المسألة من جهة أخرى لرى إن كنت متفقاً معي . أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم في القضايا ؟

- نعم بلا شك .

سقراط : وفي أحكامهم هذه بآى شيء يلتزمون إن لم يكن في منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاك الغير .

— نعم تلك غايتهم .

سقراط : لأن ذلك هو العدل .

— نعم .

سقراط : وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها .

— هذا صحيح .

سقراط : ولتبحث معي إن كان يمكن للتجار أن يعمل عمل الإسكافي أو الإسكافي عمل التجار أو أن يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان يجوز لأحد أن يعمل العاملين أو أن يتبادل الناس أعمالهم ألا يظهر لك أن المدينة ستعاني خسارة كبرى ؟

— خسارة ليست بالكبيرة .

سقراط : لكن إن تصادف لأحد الصناعات وساعده الحظ فوهبته الطبيعة مالا ووفرة في الأنصار والأتباع فظن أنه بكل هذه الميزات مستطيع أن يدخل ضمن طبقة المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حتى الحكام بغير مقدرة أو تراعى لأحد أن يمارس كل هذه الأعمال دفعة واحدة ألا ترى معي أن في هذا يكون دمار المدينة ؟

— نعم بالتأكيد .

سقراط : إذن فالتعدي على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس في الواقع إلا القوضى بعينها والدمار بل هو جرعة لا شك فيها .

تلك هي خلاصة رأى أفلاطون في العدالة الاجتماعية ساقه على لسان سقراط في محاوره الجمهورية . وما من شك في أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاهاً مثالياً أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذي أعلن مبادئ ثورية في السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية في عصره مبدأ اختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالقرعة

إمعاناً منها في المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا أغنياء أم فقراء وأخذت أيضاً مبدأ التصويت في الأمور العامة فاحترمت رأى الأغلبية العددية في كل رأى .

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن رأى الأكثرية وتدخلها في أمور السياسة والحكم مصدر القوضى ذلك لأن العدالة عنده تقتضى بأن يتخصص للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التي لا تتوفر عند باقي طبقات الشعب وهي طبقة الحراس .

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها في الحكم فقدم رأين عدما بمثابة موجتين عاتيتين يثيران عاصفة من الدهشة عند سامعيه هما مبدأ شيوعية النساء والأطفال في طبقة الحكام ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم .

(د) الشيوعية في طبقة الحكام :

يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادى بالشيوعية ومساواة النساء والرجال في طبقة الحكام . ألا ترى الأثنى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن هن ما للرجال من مهارات في العمل أما اختلاف الجنس فليس سبباً يمنعهم عن مزاوله ما هن جذيرات به من أعمال .

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحراس . فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم . ويربي الأطفال في دور حضانة ترضعهم الأمهات وتتركهم لمربيات مختصات حتى يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للنساء والرجال في هذه الطبقة

منأ لا ينبغي لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ ينبغي أفلاطون بهذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية التي يولها الحكم أى ما يعرف بالإوجينيزم L'eugénisme . ومحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات في الحفاء حتى يتحكم في إنجاب نسل ممتاز .

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة .

ولا يخفى ما تنطوى عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثير كبير بما كان يجرى في عصره في اسبرطة وكريت حيث كانت تحكم في هذه البلاد طبقة من الأرستقراطية الدورية التي حافظت على نظمها الحربية لتضمن بقاءها في أرض غزتها وبقي أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعاً يقومون على خدمتهم وكان الحكام في هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون في معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين .

وعلى الرغم من كراهية العالم اليوناني لنظم اسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيراً ما كانت تظهر إعجابها بها . ولقد سخر الشاعر الكوميدي أريستوفان من هذا الجنون باسبرطة خاصة في مسرحية الطير كما سخر من آراء أفلاطون في شيوعية النساء في مسرحية جمعية النساء^(١) .

(هـ) حكم الفلاسفة :

أما الموجة العاتية الثانية التي يلقي بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهي قوله :

« ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول أو أن يتحول من تسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم تر القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى^(٢) .

لكن ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

إنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة التي تتوالى في بصرنا وسمعنا لأن هذه الظواهر ليست دائماً كذلك ولا هي مطلقة فيما لها من صفات . فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين أما المطلق الدائم الحقيقي فهو مثالا العقلى الجمال في ذاته والخير في ذاته وهذه المثل هي وحدها موضوع علم الفيلسوف . لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التي تقف عند حدود الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التي تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف^(٣) : يصور فيه عامة الناس مسجونين في كهف مظلم منذ الصغر ولقد قيدوا في هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو في خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من الناس الذين يسرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم .

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التي يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهمون ما يسمعون في خارج الكهف من أصوات أنها صادرة من هذه الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق في

(١) جمهورية ٤٧٣ .

(٢) جمهورية ٤١٤ .

Platon, La République. Trad. E. (١)

Chambry introduction A. Dies. Paris 1947, p. XLIX.

الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنون حقيقه فلأنهم يسخرون منه وينكلون به .

وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً في ذلك على منهج الجدل الذي يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذي هو مثال الخير .

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة - من الخامس إلى السابع - استطراداً يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية في الوجود ذلك لأنه يعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام في الدولة العادلة وهي وحدها الدراسة الكفيلة بالارتفاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التي يأخذ بها أكثر رجال السياسة في عصره ومن يمثّلهم من الخطباء والسفّسائيين أمثال جورجياس وبروتاجوراس ولأيزوقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التي ينبغي أن تقوم عليها المدينة الفاضلة .

(و) العدالة في الفرد :

وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة في المجتمع وشروط تحقيقها يقول إن العدالة في الفرد لا تختلف عنها في المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها .

إن العدالة في النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها تجاوز حدود الاعتدال والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغي لها المبادرة بفعله وما ينبغي لها تجنبه والقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هي الحكمة التي تبين لها الخير الأقصى الذي ينبغي أن تتجه له النفس .

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة لأنها تعنى في النفس ما تعنيه في الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التي أتوجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ثانياً : مصادر الفساد في الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنيها الحكيم العادل بقى عليه أن يبحث في الدول الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها ، وغايته في النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظلمة .

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثاً في أسباب وعلل تدهور التاريخ في سيرة من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصاً حتى الدول الفاسدة تماماً .

ولكن ما هي السمات والنظم الناقصة في رأى أفلاطون ؟

إنها سمات كريت واسبرطة التيموقراطية^(١) ثم الأوليجارشية ومقابلها الديمقراطية وأسوأها جميعاً الطغيان آخر درجات التدهور والفساد . وهكذا يكون لدينا خمسة سمات واحد فقط منها هو المستور الصالح دستور المدينة المثالية الأرستقراطية وأربعة سمات فاسدة ويقابل هذه السمات خمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طباع الناس هي التي تكون السمات المختلفة وإن كنا نسير في البحث هنا من السمات إلى أخلاق المواطنين في هذه المدن . أي نسير من التيموقراطية إلى الإنسان التيموقراطي ومن الأوليجارشية إلى الإنسان الأوليجارشي

(١) التيموقراطية هي حكومة الأرستقراطية الحريسة والأوليجارشية هي حكومة الأقلية الغنية . انظر ص ١٤٧ من كتابنا الفلسفة عند اليونان .

ومن الديمقراطية إلى الإنسان الديمقراطي ، من الطغيان إلى الطاغية .

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذى بدأ فى هذه الدراسة المقارنة للساتر إذ كان الناس فى اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفستائيون . ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخاراً ، ألم يقهروا تلك الجماعات التى يحكمها سوط الطاغية ؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا واسبرطة على السيطرة على باقى بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعاً بين نظامين داخليين بين الديمقراطية الأثينية والأرستقراطية الحرية فى اسبرطة . ولقد جند هذا الصراع الأقاليم كما جند الجيوش وأريق فى الدماء والأموال على السواء وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة فى اليونان وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية^(١) .

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هى :

(أ) وصف الديمقراطية وتحولها إلى الديمقراطية من (٥٤٥ - ٥٦٢) .

(ب) وصف الطغيان (٥٦٢ - ٥٧٦) .

(ج) سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية (٥٧٦ - ٥٩٢) .

(أ) من الديمقراطية إلى الديمقراطية :

إن الدستور المثالى عندما يتحقق فى الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتحول المدينة الفاضلة من دولة أرستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحاسة والقوة الغضبية .

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذى يصيب حكام المدينة . إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة

Herodote. III. 80 - 82. (١)

قوانين الوراثة والزيجات المخاطنة أن يعقب الحكام نسلاً لا تماثل طبيعة آبائه فى الأصالة والامتياز ، وعندئذ يختلط المعدن الذهبى والفضى بالحديد والنحاس فيقع الحكم فى يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحاسة للحرب والنضال فتكون دولة الأرستقراطية الحرية أو التيموقراطية .

أما عن أخلاق مواطن هذه المدينة فهى أخلاق المحارب الذى لا يتحمس لشيء قدر حماسته للرياضة والصيد والحرب ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التى تجلب المجد والشرف وتراه فى صباه لا يكثر للمال ولكنه بتقدمه فى العمر يأخذ فى تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة ذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحاسية .

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أى حكومة القلة التى تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقر فيها أى نصيب ولا للفضيلة أى حساب . ويتميز الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء كل منهما تتآمر على الأخرى وعلوها الشك منها .

ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطى ابناً لا يقدر فى حياته إلا المال ولا يكثر لما يكثر له الأب من مثل المجد والشرف والكرامة ، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها فى قلبه مكاناً إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدى الشهوة . ولكن إذا ساء الحال ودب الفساد فى الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجاشية إلى يد الديمقراطية .

إذ يأتى اليوم الذى تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم فى سبيل شهوة المال فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكامهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويسلوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة

وفي هذه الدولة لا يقدر الإنسان شيئاً إلا الحرية ولكن ما يظنه الناس حرية في هذه الدولة لا يؤدي إلا إلى الفوضى إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين ويبدو هذا النظام جميلاً في نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه في الحقيقة سوق لكل المبادئ وكل القوانين وفوضى تساوى بين المتساويين وغير المتساويين .

أما مواطنها الديمقراطي فهو ذلك الذي ترك العنان لكل شهواته ولقب المخازي فضائل حتى دعى السفاهة حسن تربية والفوضى حرية والتهتك رقياً والوقاحة شجاعة^(١).

ذلك هو الديمقراطي الذي ينحسر عن فكره مبادئ الحق والاعتزان والذي يساوى بين جميع السموات ويتقلب بحسب الأهواء يوماً تشجيه الموسيقى وأحياناً الناي ويوماً يعكف على الرياضة وما يعالج به يده ويكتسب به القوة . وتراه كسولاً حيناً وغارقاً في العمل عاكفاً على الفلسفة حيناً آخر لا يعرف لنفسه نظاماً ولا لساوكة ضابطاً وهذا هو محب المساواة . ثم تنتقل بعد ذلك إلى وصفه لنظام الطغيان الذي يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية .

(ب) الطغيان :

ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد في مدن آسيا الصغرى خاصة المدن التجارية والصناعية . ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر في سيكيون وكورنثا وأثينا . وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التي تولى الحكم فيها الطاغية ديونيسوس معاصر أفلاطون .

وكان الطغاة في أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضي الزراعية ويحمون التجارة

والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها . وكان أكثرهم يرمي الفنون والآداب ويناصر أكثرهم مبادئ المساواة والحرية ومن أشهر هؤلاء في أثينا بزيستراتوس وكليستينيس وبريكليس . ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية وكان أفلاطون على رأس معارضي هذا النوع من الحكم وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسوس طاغية سراقوسة بصقلية من أهم الأحداث التي أثرت في آرائه السياسية .

ولم يكن ديونيسيوس في الواقع طاغية فاسداً ، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجيين وطرده الأغنياء ووزع الأراضي على الشعب .

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم ويرى أنه في ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تنقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم حتى نظام الأسرة يختل فلا يجرؤ الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساوياً لأبيه وبعد الغريب نفسه نداً للمواطن بل أسوأ من ذلك في رأى أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساوياً في الحرية لسيدته وعندئذ تثور حتى الدواب على أوضاعها .

وتؤدي زيادة الحرية إلى نقيضها إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعاً عنه لكنه سرعان ما ينقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكماً ويحيط نفسه بحراس من المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يمدحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيديات الذين يجذون حكم الديمقراطية والطغيان لذلك لا يتردد أفلاطون في طردهم من مدينته الفاضلة^(١).

(ج) شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف :

ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لنرى هل سيعبد أم سيشتقى بطغيانه . ولكي نبين ذلك فلنبحث في طبيعة النفس الإنسانية .

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات . فتقوة عاقلة لذاتها الفكر والمعرفة وقوة غضبية تثور للكرامة وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية . والفيلسوف هو من سلم القيادة في حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائماً وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى في المعرفة وفي الفكر أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التي لا تنفك تطلب اللذات المادية وهي لذات وهمية زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول في باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازي والمساوئ .

فاذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فإما نبين سعادة الفيلسوف وشفاء الثاني . فاللذات التي يطلبها الحكماء من نوع اللذات العقلية التي تهب النفس ابتلاءً ونظاماً يكسبها الفضيلة وتخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير في النهاية .

أما لذات الطاغية فهي من قبيل اللذات الحسية التي ليست في الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمية سالية من يجري وراءها كان كمن يقف أثر شبح لا حقيقة له شأن الطروديين حين انقادوا لحرب ضروس لاقتنائهم شبح هيلينا .

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ويحق لنا أن نجيب على رأى جلوكون الذي ذكره في الباب الثامن من هذه المحاورة بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة . لأن العدالة تنطوي في ذاتها على قيمتها وهي وحدها الخير الوحيد الذي يليق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية .

ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العادلين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم في هذه الحياة . وهذا الموضوع يختتم محاورته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده في بداية الباب العاشر من الجمهورية .

ثالثاً : رأى أفلاطون في الفن والنفس

الباب العاشر من الجمهورية

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسي للمحاورة لكنهما في الحقيقة مكملان لبعضهما في العدالة ، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة ويبحث في مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة وإثبات أنها الخير الوحيد الذي يتناسب النفس الإنسانية .

(أ) نقد الفن :

لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية .

ولقد بقي نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها في الجمهورية :

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيدين من وجهة نظر المصلح الاجتماعي ويعارضه أيضاً باسم الفيلسوف الأخلاق الذي يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها .

ولقد كان للشعر قدماً وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى إذ لم يكن غايته بحث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقدسة من توجيه للحياة الإنسانية في كافة أنحائها .

ولقد كان من الطبيعي أن يقتدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن في عصره ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة في عصره سواء في مضمونها أو في أشكالها .

أما من حيث المضمون فقد أحثه في الشعر نزعات عاطفية سادت شعر شعراء التراجيدين وخاصة معاصره يوريبديدس وأحثه من التصوير أنه أصبح واقعياً يعكس الأشياء كما هي مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما تنطوي عليه من معنى مثالي وأخلاقي .

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها في كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما في السماوات وما في الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم^(١) ولهذا فقد آثم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقاً فنياً يعبر عن الحقيقة أو يهدي إلى الخير وإنما يقدمون خداعاً يضل النفس عن الحق ويخل اترانها خاصة شعراء التراجيدين الذين يشيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآسي عنيفة وانفعالات عاصفة .

وإذا فسر هذا النفا على ضوء تاريخ الفن والأدب اليونانيين يظهر لنا أن فن التصوير الذي يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصوري عصر أفلاطون الذي مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصري والبراعة في استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئي للمتذوق وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة في التصوير أبولودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذي ذكر ببليني أن الطيور كانت تهبط لتتقر الكرم الذي صورته في لوحاته^(٢) .

أما شعراء التراجيدين فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطية والطفلة^(١) ولأنهم يشيرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المثزنة التي يريد بها أفلاطون لحكام مدينته . من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف في خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية . وإنما كان يستلهم في نقده هذا أنماط الفن التقليدي القديم الذي قدمته الحضارات القديمة خاصة حضارة قلماء المصريين .

ولقد أفصح أفلاطون في الجمهورية وفي غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذي رأى فيه تعبيراً عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية فقد كان في التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسي المرتبط بقواعد رياضية ثابتة . وفضل في الموسيقى ما عبر عن ائتلاف النفس واطرانها ، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى اللورية والفريجية^(٢) . وهي الموسيقى الباعثة للحفاصة الجند أو الخلد والاطران في النفس .

أما رأيه في الشعر فقد عرضه في موضعين من محاوره الجمهورية . إذ تحدث عنه في الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كله من الجمهورية بل اعترض على الشعر التمثيلي الذي وصفه بأنه شعر المحاكاة^(٣) يتلون الشاعر فيه بشئ الآراء والانفعالات ويشير في سامعيه أيضاً مثل ما يفعل به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير ، أما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التي لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما

(١) الجمهورية ٥٦٨ ب .

(٢) الجمهورية ٣٩٨ - ٤٠٣ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٤ .

(١) الجمهورية ٥٩٦ .

(٢) Webster, T.B.L. Art and Literature in Fourth century Athens, 1936.

بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر . لذلك يختتم النقد الذي ساقه في الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذي يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب في مدينته الفاضلة إلا أناشيء مدح الآلهة والأبطال (١) .

ويكفي لتوضيح معالم هذه النظرية في الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق في محاوره الجمهورية .

(ب) نصوص من الجمهورية عن الشعر والمحاكاة :
الشعر :

يرى أفلاطون أن للشعر أسلوبين (٢) ، أسلوب بسيط وأسلوب محاكاة :

سقراط : يكفي ما قيل عن المضمون ولنبحث في الأسلوب كي نكون قد تناولنا بطريقة سليمة المضمون والشكل على السواء ، أي ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه .

— لست أفهم ما تعنيه .

سقراط : لا بد من الفهم . وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية . أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلية ؟

— لا يمكن أن يكون غير ذلك .

سقراط : ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطاً أو محاكياً (تمثلياً) أو كليهما ؟

— أرجو أن تفسر ذلك أكثر .

سقراط : يبدو أني معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدي وسوف أعمد إلى ما يعمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم فبدلاً من أن أتناول

الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبني بما تعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروى الشاعر أن الكاهن خريسيس وجا أجاممنون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعدها على الإغريق .
— نعم أعرف .

سقراط : أو تعلم أيضاً هذه الأبيات التي يقول فيها الشاعر ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابني « اثريد » حاكمي الشعب . والشاعر إذ يروى ذلك إنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهنا بأن أحداً غيره يتكلم ، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس يحاول هوميروس أن يخفي عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبولون وعلى هذا النحو يروى الأحداث التي جرت في إليون وإيثاكا والأوديسا .

— هذا صحيح .

سقراط : وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا تقول أنه يحاكي بقدر الإمكان لفته ؟
— أجل هو كذلك .

سقراط : أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هي التمثيل ؟
— نعم بلا شك .

سقراط : وكذلك يبدو أن هوميروس وباقي الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة في رواية قصصهم .
— نعم بكل تأكيد .

سقراط : لكن على العكس إذا لم يخفف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد في شعره محاكاة (٣) . ولكي لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول إن هوميروس حين يروى ما قاله خريسيس

(١) ليس هذا رأي أرسطو إذ أنه يرى أنه كل أنواع الشعر محاكاة .

(٢) الجمهورية ٩٠٧ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٨ .

للملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطة فيصبح شكل الحديث على النحو التالي وبالنثر لأني لست بشاعر : « وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنه نظير فدية وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم إلا أجا ممنون الذي غضب وأمره بالانصراف وإلا فإن صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئاً ، وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هرمت في أرجوس ، فخاف الكاهن العجز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبوللون ورجاء باسم المعابد والقرايين التي كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم للموعه » كذلك يكون الأسلوب البسيط ، أسلوب الرواية .

— فهمت الآن .

سقراط : وافهم أيضاً أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهي تستخدم في الحوار .

— إنها الشكل الخاص بالتراجيديا .

سقراط : حقاً هو ذلك تماماً ، وإنى لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن : وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تتطوى على المحاكاة ، أى الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو ، ومنها أنواع تتلخص في الرواية وهي المستعملة في الديثورامب ، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذي يستخدم في الملحمة .

— لقد فهمت ما نعتيه .

سقراط : لنذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقي علينا أن نوضح كيف يقال .

— نعم ذكرت ذلك .

سقراط : كنت أقول ينبغي أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة .

— أظنك تقصد هل سنسمح في مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها ؟ .

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم القلب والتغير بحسب الظروف والأحوال وهذا ما لا ينبغي للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل ، ويختتم حديثه عن المحاكاة بعبارة المشهورة :

« ويبدو لي أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر في اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقدس ، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله في مدينتنا ونصرفه إلى مدينة أخرى بعد أن نمطره بالمسك ونتوجه بالغار . أما نحن فلا ينسبنا إلا شاعر وقصصى أكثر جدية وأقل سحرأ يناسب خطتنا ولا محاكى إلا أسلوب الأمانة من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التي وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس » .

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر في بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول^(١) :

« لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذى يتلخص في المحاكاة وتتضح ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة .

— وكيف يكون ذلك ؟

سقراط : سأشرحه لك ما دمت لن تشكونى لشعراء التراجيديا وباقي المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة إذ يبدو لي أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد .

— لكن لم نتحدث على هذا النحو ؟

(١) الجمهورية ٥٩٥ .

سقراط : مجلد أن أخبرك أن عاطفة معينة لدى منذ الصغر تدفعني إلى احترام هوميروس وتمنعي من مواصلة هذا العمل . . إذ يبدو لي أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيدين . لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأي إنسان ولذلك فسوف أمضي في الحديث .

المحاكاة في التصوير والشعر

يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرة والمناضد مثلاً . فيقول إن الأسرة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير ، وهناك بعد ذلك السرير المثالي سرير خشبي صنعه النجار محاكياً في ذلك السرير المثالي ثم أخيراً رسم السرير صوره المصور بعد أن حاكى السرير الخشبي الذي صنعه النجار ، فتمة ثلاثة أنواع من الأسرة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة . وكذلك يكون المصور الذي يحاكي ما يظهر له من الشيء المصنوع أقل الناس علماً بتحقيقه ما يصور ولا يختلف الأمر في الشعر عنه في التصوير فهو هوميروس جد التراجيدين كلهم بعيد في فنه عن الحقيقة بعد المصور الذي لا يصور إلا المظهر . يقول (١) :

« سقراط : أخبرني باسم الإله زيوس . أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات ؟

— نعم .

سقراط : وعلى أي جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة ؟

— فيم تبغى الحديث ؟

سقراط : أبغى أن أقول ما يلي . ألا يبدو الحجم الواحد متغيراً في نظرنا بحسب قربه أو بعده ؟
— نعم يبدو كذلك .

(١) الجمهورية ٢٠٢ - ٢٠٨ ب .

سقراط : ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله ؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان . ثم ألا يحدث لنا هذا الاضطراب في الإدراك اضطراباً في النفس ؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص في طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضللوننا بمخدعهم وحيالهم :

— هذا صحيح .

سقراط : لكن ألم يكشف الإنسان وسائل تقيّم هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن وذلك لكي لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير وإنما يعتمد على القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن .

— هو كذلك بلا شك .

سقراط : وإذا فيمكن أن نعتبر كل هذه العمليات من عمل القوة العاقلة في نفوسنا .

— أجل من العقل .

سقراط : أما هذه القوة التي يتغير حكمها من وقت لوقت آخر فتعارض مع المقياس وتظهر الأشياء تارة مساوية لبعضها وتارة أخرى متعارضة . ألا تختلف عن القدرة التي تحكم بحسب المقياس .

— نعم تعارض .

سقراط : أليست القوة التي تلتزم بالمقياس والحساب هي أسمى أجزاء الجسم ؟

— بلا شك .

سقراط : وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا .

— نعم ضروري .

سقراط : لقد أردت أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت لك إن التصوير وكل فن تمثيلي لا يحفل بالحقيقة وأنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذي يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أي شيء سليم أو حقيقي ؟

— هذا صحيح .

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه في نهاية
المحاورة من أسطورة تصف العالم الآخر معروفة بأسطورة
«لارين أرمنيوس مواطن بامفيليا» .

بذكر أن «لار» كان قد قتل في معركة وظل عدة
أيام في عداد الأموات ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ
يقص ما شاهده في العالم الآخر من يوم الحساب :

ولقد سرد أفلاطون في سياق هذه الأسطورة وصفاً
عجيباً اختلطت فيه الأسطورة بالفلك والرؤى الدينية
بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبي رائع غايته إعداد
النفوس في هذا العالم للقاء يوم الدينونة ذلك اليوم الرهيب
ولقد رأى «لار» بن أرمنيوس أن النفوس تأتي يوم
القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب
في الجحيم يدوم ألف عام ، أما النفوس الخيرة فترى
من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ويرى أن
الطغاة الظالمين والقتلة والملاحدين يتلقون أقسى أنواع
العذاب ونخص بالذكر أوردبايوس الذي كان طاغية
بامفيليا وبلغت قسوته حداً لا مثيل له .

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضى
سبعة أيام في سهل تحكم فيه إلهة الضرورة والقدر .

وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة
أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التي ستحيها . فحياة
الطغاة التي تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة
تنتهى بالنفى أو بالفقر مثلاً وحياة أبطال يعيشون لطلب
المجد والشرف أو حياة نساء مختلفه أو حياة حيوانات
وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التي تحياها بعد
رجوعها إلى الأرض مرة أخرى .

وبعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة
حاسمة في حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار
ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة ، فتجد النفس
تختار بحكم خبرتها السابقة فقد اختارت نفس أوريايوس

سقراط : ومن الواضح أن الشاعر — التثيلي —
المحاكى لا يسترشد بالمبدأ العاقل في النفس ولا يرضيه
بما له من مواهب فنية ما دام يرغب في كسب رضا
الجمهور ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنفعل المتقلب .
— هذا أمر واضح .

سقراط : وعلى ذلك بحق لنا أن نهجمه على التو
وأن نضعه في مصاف المصور إذ أنه يشابه حين يعكف
على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابه أيضاً من حيث
أنه يتعامل مع هذا الجزء الحقير من النفس الإنسانية
ولا يتعامل مع الجزء السامى منها . وإذن فإننا نرى هنا
سبباً يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التي ينبغي أن تسودها
القوانين الصحيحة والمثل السليمة : إذ أنه يؤثر على هذا
الجزء السئ من النفس ويقويه وبذلك يهدم القوة
العاقلة شأن ما يحدث في بعض المدن حين يتولى السلطان
فيها أشرار يعلمون الحكماء . وبالمثل نقول عن الشاعر
المحاكى — التثيلي — أنه يخلق في نفس كل فرد حكماً
سيئاً بآثاره الجانب اللامتعتل الذي لا يميز بين الكبير
والصغير والذي يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة
وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحاً ويظل بعيداً عن
الحقيقة بعداً شاسعاً .

— أجل هو كذلك بالتأكيد .

(ج) مصير النفس الإنسانية :

كان أفلاطون قد أكد طوال المحاورة أن الفضيلة
في حد ذاتها خير للإنسان وهو في ختام المحاورة يرى أن
العاقل محبوب من الجميع الناس والآلهة على السواء
وما يصيبه من شر ليس في الحقيقة إلا امتحاناً ظاهرياً
لأنه سيكون في النهاية أسعد حالاً من الظالم .

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان في الآخرة
حساب وإذا كانت النفس ستظل خالدة بعد الموت
لتتلقى جزاءها .

العلوى الذى تسقط منه بعد ذلك فى ولادة أخرى على هذه الأرض . أما « إر » بن بامفيلوس فقلع من شرب مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه وحياته أما كيف عاد فهذا ما لم يعرفه .

كذلك ختم سقراط حديث العدالة فى جمهورية أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الخالدة :

« لن صدقتموني فعلمتم أن النفس خالدة وحررة فى اختيارها الخير والشر فسيهدون إلى سواء السبيل وستلتزمون دائماً بالعدالة والحكمة فى أفعالكم لكي تمتلئ نفوسكم طمأنينة وأمناً فيما بينكم ومع الآلهة أيضاً ليس فقط فى هذه الدنيا بل فيما بعد وفى يوم الحساب » .

مثلاً حياة نجمة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية منه للنساء ، واختار إبيوس نفس امرأة عادية بل غيرت بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية .

وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض بعثت الإلهة « لأكسيسيس » لكل منها روحاً حارماً يوجهها فى الحياة التى اختارتها .

وبعد ذلك روى « إر » بن أرميوس أن النفوس ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثى الذى سادته جو حار خائى وهناك شربت كل النفوس من نهر اميليس فأصابها النسيان التام واستغرقت فى نوم عميق إلى أن زلزلت الأرض زلزالها وقذف بالنفوس فى كل اتجاه إلى العالم



جرمانيا تاكيٲوس

بمٲام
الڊكتور محمد سليم سالم

حياة تاكيٲوس

كان تاكيٲوس خطيباً مرموقاً في دور القضاء . ويعطينا تاكيٲوس نفسه بعض النقاط في تاريخ حياته . فهو يقول في أول تاريخه Historiae إنه انتظم في سلك الوظائف العامة لأول مرة في عصر فيسباسيان ، وإنه استمر في الرقي في زمن ابنه نيتوس . ومن التواريخ القليلة المؤكدة في سيرته أنه شغل وظيفة بريٲور في سنة ٨٨ بعد الميلاد . ثم اختاره الإمبراطور نيرفا قنصلاً ، فشغل هذا المنصب بعد وفاة فيرجينيوس روفوس (الذي مات وهو يشغل هذه الوظيفة) . وكان من المقدر لهذا القائد الوطني أن يحظى بأعظم تكريم عند وفاته ، إذ ألقى تاكيٲوس خطبته الجنائزية .

وفي سنة مائة بعد الميلاد وقع الاختيار عليه وعلى صديقه بليٲي الأصغر ليقوما بعبء الاتهام الذي وجهته ولاية إفريقية ضد حاكمها القنصل السابق ، ماركوس بريسكوس . ولكن المتهم أقر بجريمة السلب ، فلم يبق إلا اختيار لجنة لحساب الأموال التي نُهبت . ولكن هذا الإجراء لم يرض تاكيٲوس وبليٲي ، فعرضاً على مجلس الشيوخ أن هناك جرائم لا يمكن للجنة أن تنظر فيها ، فريسكوس متهم بأنه قبل رشوة لإصدار أحكام على أبرياء بالإعدام والسجن . وبعد مناقشة طويلة ، رأى

لسنا ندرى شيئاً عن حياة تاكيٲوس إلا ما يقوله هو نفسه وهو قليل جداً ، وإلا ما ذكره بليٲي الأصغر عنه وليس هذا بالشئ الكثير . فاسمه الأول موضع شك : هل هو جايوس أو بوبليوس . ومع أنه ينتمى بالأكيد إلى العشيرة الكورنيلية ، إلا أننا نجهل إن كان ينسب إلى الفئة الأرستقراطية فيها ، أو إلى الفئة البليية كما أن مسقط رأسه غير معروف . أما إنترامنا (تبنى الآن) ، من أعمال أومبريا ، فقد حظيت بهذا الشرف ، لأن الإمبراطور تاكيٲوس الذي تولى العرش شهوراً قليلة بعد موت أورليان ، في سنة ٢٧٥ بعد الميلاد ، كان يزعم أنه من سلالة المؤرخ العظيم ، وكان من أهل هذه البلدة . أما عن تاريخ مولده ، فهو أمر أحاط به ظلام كئيف . غير أنه من المستحسن استعراض ما ذكر بليٲي الأصغر الذي يقول في الرسالة العشرين من الكتاب السابع من رسائله أنه وتاكيٲوس كانا قرينين تقريباً في السن والمنصب aetate et dignitate prope modum aequales . ولكن بليٲي في موضع آخر يذكر أنه كان شاباً صغيراً adulescentulus ، عندما

مجلس الشيوخ استدعاء الرجلين اللذين قيل إنهما قلدما الرشوة لبريسكوس . واستدعى كذلك بريسكوس ليكون قرار المجلس في مواجهته . ترفع بليبي في اليوم الأول وتكلم تاكيتوس في اليوم الثاني ، ولا يجد بليبي وصفاً لبلاغة زميله أفضل من الكلمة اليونانية *seuvs*.

مؤلفاته

أول كتيب نشره تاكيتوس عنوانه : محاوره عن الخطباء *dialogus de oratoribus* ، وهو مقال يستحق وصفه بالذهبي *aureolus* ، وهو النعت الذي تلقاه به العلماء عند كشف مخطوطه في سنة ١٤٢٥ بعد الميلاد .

وقد تردد كثير من الباحثين في نسبة هذا الكتيب إلى تاكيتوس ولكن نسبته الآن فوق كل شك . وأكثر ما يلاحظ على هذه المحاوره أن أسلوبها يبتعد كثيراً عن أسلوب تاكيتوس في كتبه الأخرى ، ويقرب كثيراً من بلاغة سيثرون . ومن المحتمل أن هذا الكتيب نشر في زمن تيتوس (٧٨-٨١ بعد الميلاد) ، أو على الأقل في أوائل عهد دوميتيانوس . وطبقاً لهذا الرأي الأخير يمكن أن يقال إن هذا الكتيب نشر في سنة ٨٤-٨٥ بعد الميلاد . ولكن بعض النقاد يناهون في رأيهم ويذهبون إلى أن هذا الكتاب قد نشر في سنة ٩٥ بعد الميلاد ، بل إن بعضهم يرغب في إرجاعه إلى عام ٩٧-٩٨ بعد الميلاد . وحجتهم الوحيدة هي أن كاتب هذه المحاوره لا بد وأنه اطلع على كتاب مبادئ الخطابة للمربي الشهير ، كوينتيليان ، الذي نشر في عام ٩٤-٩٥ ميلادية . ولكن هذا التاريخ المتأخر يناقض الدليل المستمد من أسلوب هذه المحاوره ، وهو كما قلنا يعيل إلى بلاغة سيثرون . إذ أن في ذلك التاريخ المتأخر كان أسلوب تاكيتوس قد ظهرت عليه بوضوح علامات التطور . ومن الممكن أن يكون قد مضى وقت طويل بين نشر محاوره عن الخطباء وظهور كتاب أجريكولا .

أما موضوع هذه المحاوره فهو أسباب ضعف الخطابة وانحطاطها في العصر النقيضي . وقد عالج تاكيتوس عوامل هذا التدهور في الفصول ٢٨-٤١ من هذا الكتاب . أما كل الفصول السابقة فقد عدت بمثابة مقدمة . فالفصول الأربعة الأولى تصف الظروف التي عقد أثناءها الاجتماع . وقد اختار تاكيتوس دار ماتيرنوس لتكون مكاناً للمناقشة . وماتيرنوس كاتب شاعر كان في أواخر حياته يرغب في هجر دور القضاء ليتفرغ لقرض الشعر . وربما أراد تاكيتوس أن يكون ماتيرنوس ألح شخصية في المحاوره . فهو الذي يهيم على المناقشة ويوجهها حيث يريد . ومن الجائز أن يقال إنه يمثل تاكيتوس نفسه .

وفي الفصول (٥-١٣) يظهر ماركوس أهير وهو رجل عصامي وفد من غاليا ، وأصبح أعظم خطباء رومة في تلك الفترة . ومن الطبيعي أن يكون متعصباً للبلاغة الجديدة والفن الحديث ضد بلاغة القدماء . فأهير واقعي ، عملي ، نفعي .

ويقف منه موقف النقيض ماتيرنوس الذي يأتي رده موجزاً (١١-١٣) ، ويتميز حديث ماتيرنوس بالجد والصرامة الأخلاقية . فالقوائد العملية التي يشير إليها أهير لا تعد شيئاً في نظره ، ولن يقيم لها وزناً ، فهو يتعلق بالماضي ومثله العليا .

ويبدأ القسم الأول من المحاوره (١٤-٢٧) بدخول فيبستانوس ميسالا *Vipstanus Messala* ، وهو رجل نبيل مثقف من أتباع فيسپسيانوس . ويوجد في هذا الجزء خطبتان : إحداهما ألقاها أهير ، والثانية ألقاها ميسالا . يتحدث أهير ميسالا أن يدلي بأدلته في الاحتجاج لرأيه المعروف وتفضيله للبلاغة القديمة وقلحه في الفصاحة الحديثة . فأهير نفسه لا يرى أن هناك ضعفاً أو انحطاطاً وإنما هناك اختلاف طبيعي اقتضته التغييرات التي حدثت في البيئة ودعا إليه اختلاف الأزمنة .

ولكن ميسالا ينهر (٢٥-٢٧) في الدفاع عن القدامى وذم المحدثين . فيتدخل عندئذ ماترنوس ليذكره بأن موضوع النقاش هو أسباب تدهور الخطابة ، أما انحطاطها وضعفها فأمر معترف به . فيشرح ميسالا الأسباب التي أدت في رأيه إلى هذا التدهور . وهي : أولاً : الإهمال في تربية الأطفال في العصر الفضي إذا قيس بما كان متبعاً في العصر الذهبي (٢٨-٣٢) . ثانياً : سطحية التدريب وعادة إلقاء الخطب في أنفه الموضوعات .

« كان كل طفل في الأيام الخالية ، مولوداً من أم زانتها العفة ، يربي في أحضان أمه وبين ذراعيها ، لا في غرفة صغيرة تقطنها مرضعة مشترقة . ولم يكن لأى أم من ثناء أعظم من رعاية أبنائها والإشراف على دارها . وقد جرت العادة كذلك على اختيار عجوز من ذوى القرى فحصدت أخلاقها فحازت القبول ، وكان جميع أطفال الأسرة يوضعون تحت رقابتها . وفي حضرة هذه السيدة لم يكن من الجائز أن ينس الطفل بما يستهجن النطق به ، ولا أن يرتكب ما يشينه فعله . وقد أشرفت هذه السيدة بسلطان مقلدس ولكنه رعوف رحيم لا على دراسة هؤلاء الأطفال الجندية وكل ما يعينهم فحسب ، ولكن على طهروهم ولعبيهم أيضاً .

« هكذا سارت الرواية بأن كورنيليا أم ابني جراكوس قامت على تربية ابنها ، وهكذا أشرفت أورليا على تربية يوليوس قيصر ، وأتيا على تربية أغسطس ونشأن أبناءهم ليكونوا في الصدارة . وكان الهدف من هذا النظام الصارم أن يتجه الطفل بسجية سليمة وطبيعة بريئة لم تدنسها رذيلة بكل قلبه وفؤاده إلى الفنون الشريفة ، وسواء أقبل على دراسة الشئون العسكرية أو العلوم القانونية أو الدراسات البلاغية جعل من ذلك هدفه الوحيد ونبعه الذى ينهل منه .

« أما الآن ، فإن الطفل يسلم منذ ولادته إلى أمة يونانية حقيرة يضم إليها واحد من أولئك العبيد ، دون

دقة أو عناية ، وهو في أكثر الأحيان أنفسهم ثمناً وأقلهم صلاحية لأى عمل جدى . ولهذا امتلأ ذهن الطفل وهو لا يزال في المهد بخرافات الأرقاء وأخطائهم . وليس في الدار كلها من يهتم بما يقول أو بما يفعل أمام هذا الطفل سيد المستقبل . وحتى الوالدان لا يقومان بأى جهد لتدريب طفلهما على الفضائل وضبط النفس . ولهذا ينمو الأطفال في جو من الرذيلة والبذاءة . وكلما تقدمت بهم العمر ، قل ما يشعرون به من حياء حتى ينتهى بهم الحال إلى احتقار أنفسهم وازدراء الآخرين .

« كما أن هناك أنواعاً من الرذائل لا توجد إلا في مدينتنا وعاصمة بلادنا ، فهى خاصية من خواصنا ، لا يشاركنا فيها سوانا ، وأعنى بها غرامتنا بالمثليين وتهافتنا على المخالدين وجنوننا بسباق الخيل ، حتى يمكن أن يقال إن الطفل يكتسب هذه الرذائل وهو في رحم أمه . وإذا امتلأ الذهن حتى غاص بمثل هذه القبائح ، فأى مكان قد بقى فيه للدراسات العليا . ما أقل الدور التى يدور فيها حديث غير ذلك ! أى كلام آخر يمكنك أن تسمع إليه إن دخلت على الشبان غرف دراستهم ؟ وهذا النحوم اللغو هو أكثر ما يلوذ للعلمون مع تلاميذهم لأن هؤلاء المعلمين لا يجتمع حولهم الشبان لصرامة تدبيرهم أو عبقرية في تدريسهم ، ولكنهم يجمعون التلاميذ حولهم بمرورهم على الدور للتحية والاستخدامهم حيل الإغراء والتلق . وليس إهمال تنشئة الأطفال منذ نعومة أظفارهم

هو السبب الوحيد في تدهور الخطابة في العصر الفضي ؛ ولكن عدم الاهتمام بتعليم المبادئ الأساسية والفوضى الضارية في مدارس الريطورية من بين العوامل التي أدت إلى قحط كبير في عباقرة الخطباء . كان القدماء يبذلون أقصى جهدهم للإلمام بمعارف كثيرة . فالخطيب من أشد الناس احتياجاً إلى مختلف العلوم . ففضلاً عن إتقان اللغة القومية والتاريخ الوطنى ومعرفة قوانين البلاد وعاداتها ، فلا بد من طرف من الفلسفة في

مدارسها المختلفة - ويضرب ميسالاً مثلاً بما بذل سيثرون من جهود لتسليق ذرى البلاغة كما ذكر ذلك سيثرون نفسه في آخر كتابه « يروتوس » .

وعندما رأى ماتيرنوس تدفق ميسالا في نبيان جهود القدامى وإهمال المحدثين طلب إليه أن يشرح لم نهج القدامى في التدرب على الخطابة . فالمعارف النظرية ، وإن كانت هامة ، إلا أنها لا تسمو إلى قيمة التمرس والتربن . وفي العصر الفضي كثر حشد الناس لسماع الخطباء أو الاستماع إلى الشعراء أو الإنصات إلى القصص المسرحية حتى أصبحت هذه العادة مرضاً وعاملاً على إفساد البلاغة الحقيقية ورواج المناهج الرطورية .

وقد رد ميسالا بأن القدامى كانوا يعهدون بأبنائهم إلى رجال ممن علا اسمهم وذاعت شهرتهم ووثق الناس في أخلاقهم وعلمهم . فكان هؤلاء الشبان يلازمونهم كظلمهم في البيت وفي الطريق ، وفي دور القضاء والمجالس العامة ، فيأخذون عنهم علماً ينبض بالحياة ويقلدونهم عن قرب في وسط غبار السوق وصياح المتنازعين . ولكن موضوعات الإنشاء المألوفة الآن في مدارس الرطورية التي خيم عليها الجهل لا غناء فيها أو نفع ، نحو : « دواء الطاعون » و« اختيار المعتدى على عفافها » و« الأم التي ارتكبت جريمة الزنا بالمحارم » .

ويرد ماتيرنوس مبيناً أن الحالة السياسية في عصر الجمهورية كانت تعاون على ازدهار الخطابة . فالفصاحة والبلاغة من أقوى الأسلحة في النظام الديمقراطي . أما وقد حل النظام الإمبراطوري فقد قلت أهمية الفصاحة ، وزادت قيمة الدقة في التفكير والتعبير . فالهدوء الشامل والسلام الذي يرفرف على البلاد أعم نفعاً من بلوغ الذروة في الخطابة .

وبعد فترة طويلة نشر تاكيتوس كتاب أجريكولا Agricola تكريماً لوالد زوجته الذي توفي في الثالث والعشرين من شهر أغسطس من عام ٩٣ بعد

الميلاد ، وكان صهره ، تاكيتوس ، غائباً عن رومة . ولهذا لم يستطع لإلقاء خطبته الجنائزية laudatio funebris ، كما أن الإمبراطور دوميتيان لم يكن ليصبر على الثناء على رجل أبعدته عن حكم بريطانيا ، ويقال إنه أراد قتله بالسهم . كان على تاكيتوس أن ينتظر حتى يأتي اليوم الذي يستطيع فيه أن يثني على والد زوجته دون ما ضرر يصيبه . فتي نشر هذا الكتاب الذي يحمل اسم أجريكولا ؟ من البلهية أنه نشر بعد موت دوميتيان في الثامن عشر من شهر سبتمبر في عام ٩٥ ميلادية ، وبعد أن ذهب الطغيان الذي استمر خمس عشرة سنة ، والذي لم يزل ، قبل أن يقضى على الحياة العامة في رومة . ولما كان تاكيتوس في الفصل الثالث من كتاب أجريكولا يشير إلى الإمبراطور نيرفا دون أن يضيف لفظ المرحوم divus إلى اسمه ، لهذا يرى البعض أن هذا الكتيب قد نشر قبل موت نيرفا في ٢٧ يناير من سنة ٩٨ ميلادية .

ولكن لما كان استخدام كلمة المرحوم divus في الإشارة إلى من قضوا نجحهم من الأباطرة لا يسير على وتيرة واحدة ، كما أن تراجان لقب بالرئيس princeps في الفصل الرابع من هذا الكتاب ولم يحمل طبعاً هذا اللقب إلا بعد وفاة نيرفا ، لهذا يرى البعض أن كتاب أجريكولا نشر في عام ٩٨ بعد الميلاد ، ولكن بعد موت نيرفا وقبل ظهور كتاب جرمانيا الذي نشر في نفس السنة .

وقد ثار جدل طريف حول النوع genre الذي ينسب إليه كتاب أجريكولا : أهو سيرة ؟ أم خطبة جنائزية أنت متأخرة لظروف القاهرة ؟ أم هو منشور سياسي يدافع فيه تاكيتوس عن صمته وسكوت أجريكولا على الظلم والطغيان ؟ أم هو كل ذلك مجتمعا ؟

ولد جيناويوس يوليوس أجريكولا في الثالث عشر من شهر يونية من عام ٤٠ بعد الميلاد في مستعمرة سوق

بوليوس Forum Iulii (فريجيس Frejus الآن) من أعمال غاليا الناربونية . وقد نشأ في أسرة من طبقة الفرسان . وكان أبوه يوليوس جرايكنوس Iulius Graecinus عضواً في مجلس الشيوخ ومعروفاً بحبه للفلسفة والفصاحة . وقد جرت عليه شهرته هذه غضب جايوس قيصر كاليجولا الذي أمره أن يقوم بآتهام ماركوس سيلفانوس ، فلما لم يفلح ، أمر بقتله . وكانت والدته أجريكولا ، وتدعى يوليا بروكيلا Iulia Procilla على جانب كبير من الأخلاق الفاضلة . وقد جنب أجريكولا الوقوع في الرذائل سعية حسنة وسكنائه في بلدة مارسيلية منذ طفولته ، وهي بلدة جمعت بين الذوق اليوناني وطباع الريف . وكان أجريكولا في شبابه يتحرق شوقاً إلى دراسة الفلسفة ، إلا أن والدته منعتة من الانهماك في هذه الدراسات النظرية .

قضى أجريكولا فترة التجنيد الإجباري تحت قيادة سويتونيوس باولينوس في بريطانيا . ولم يجعل أجريكولا فترة تدريبه هواً ولعباً كما يفعل أكثر الشباب ، ولكنه وجه عنايته إلى دراسة بريطانيا ومعرفة سكانها والإلمام بنظام الجيش الروماني . أخذ أجريكولا في تلك الفترة الفنون العسكرية عن الخبراء ، وسار في إثر الأخبار ، لا يأبى لإقتحام الأخطار جبناً وفزعاً ، ولا يلقي بنفسه في التهلكة تهوراً ومفاخرة . وكانت بريطانيا في ذلك الوقت تموج بالثورات وكان الجيش الروماني يحارب في البداية دفاعاً عن نفسه ، قبل أن يفكر في النصر أو تهدة الاضطرابات .

وبعد أن قضى أجريكولا فترة التدريب عاد إلى رومة ، وهناك اقترن بزوجة فاضلة هي دوميتيا ديكيديانا Domitia Decidiana وحياه هذا الزواج قوة وشرفاً وأعانه على الوصول إلى ما يتمنى . فسافر إلى ولاية آسيا ليشغل وظيفة صراف quaestor . وكان يحكم هذه الولاية في ذلك الوقت سالنيوس تيتيانوس . وعلى

الرغم من ثراء الولاية وفساد الحكام ، بقي أجريكولا بعيداً عن الفساد ، طاهر اليد ، نقي الفؤاد . وفي آسيا ولدت له ابنة . فوجد الأبوان فيها مواساة لفقد ابنتهما الأول .

ثم مال بعد ذلك إلى الدعة . لأن الدعة في عصر نيرون كانت رأس الحكمة . وبذلك قضى الفترة التي شغل فيها وظيفتي تربيون وبريتور في هدوء تام . وبعد سقوط نيرون ، اختاره الإمبراطور جاليا لجرد النفائس التي تحويها المعابد ، فقام بذلك خير قيام .

وقد أدمت السنة التالية قلبه ودمرت منزله ، فقد أغار أسطول أوثو على بلدة انثيميليوم ، من أعمال ليجوريا ، فهب دار أجريكولا وقتلت والدته . ولما علم أجريكولا بذلك ، سارع إلى هنالك . وفي الطريق علم باعلان فيسباسيان نفسه إمبراطوراً ، فانضم تواً إلى أتباعه فأرسله موكيانوس Mucianus ، وكان ينوب عن الإمبراطور في الحكم قبل وصول فيسباسيان من الشرق ، ليشرف على التجنيد ، ووضعه على رأس الكتيبة العشرين ، وكانت تتألف من أسوأ الجنود نظاماً وولاء . وكان يحكم بريطانيا في ذلك الوقت فيتوس بولونوس Vettius Bolanus ، وهو رجل هادئ الطبع أكثر مما يلائم قطراً ثائراً . وبعد وقت قصير تولي حكم هذه الجزيرة بيتيليوس كيرباليس Petilius Cerealis . وكان نصيب أجريكولا ، أثناء حكم كيرباليس ، الأخطار والمتاعب أولاً ، ثم بعد ذلك جزءاً من الحمد .

ولما عاد أجريكولا من بريطانيا ، رفعه الإمبراطور فيسباسيان إلى مصاف النبلاء . وعينه والياً على مقاطعة أكويتانيا Aquitania . ومع أن أجريكولا كان رجلاً عسكرياً ، قضى أكثر أيامه في المعسكرات ، إلا أن حكمه لهذه الولاية امتاز بالحزم والعدل . وقد بقي في هذه البلاد أقل من ثلاث سنوات . ثم استدعى ، وكان الرأي العام الذي لا يخطئ على الدوام ، بل لقد

يحالفه حسن الاختيار في بعض الأحيان ، قد أشار إليه على أنه حاكم بريطانيا المنتظر .

وفي أثناء حكم أجريكولا لولاية أكويتانيا ، تمت خطبة ابنه إلى تاكتيوس ثم تم عقد قرانهما بعد انتهاء قنصلية أجريكولا . وتبع ذلك اختيار أجريكولا حاكماً لبريطانيا وتعيينه في منصب كبير للكهنة pontifex

موجز لتاريخ الحكم الروماني في بريطانيا

وكان أول روماني وطأت قدمه أرض بريطانيا هو يوليوس قيصر . ولا يمكن القول بأنه أخضع هذه الجزيرة ، ولكن يمكن أن يقال إنه لفت إليها الأنظار .. وفي أثناء الحرب الأهلية وفي زمن أغسطس وثيبريوس تركت بريطانيا وشأنها . وكان الإمبراطور كلوديوس هو أول من أعاد الكرة وأرسل جيوشه عبر بحر المانش وقد وضع فيسباسيان على رأس هذه الحملة . ولكن بريطانيا لم تهدأ ، بل انتشر فيها التمرد . وعندما تولى سويتونيوس باولينوس حكم الجزيرة سار على رأس حملة إلى جزيرة مونا للاستيلاء على هذه الجزيرة التي كانت ملجأً للثوار . ولكن البريطانيين انتهزوا فرصة غياب الحاكم العام وقاموا بثورة عارمة تحت قيادة الملكة بوديكية Boudicea التي انقضت على الجنود المقيمين في القلاع الرومانية ، وهاجمت المستعمرة البريطانية بقسوة وهمجية نادرة . ولما علم باولينوس بذلك ، سارع بالرجوع من جزيرة مونا . وفي موقعة واحدة تم إخضاع بريطانيا والقضاء على هذه الثورة .

وعندما جاء أجريكولا إلى بريطانيا بعد اختياره حاكماً عاماً على الجزيرة كان الجيش الروماني يتوق إلى الراحة . وكان العدو يترصد الفرص . وكانت قبائل أوردوفيكيس Ordovices قد قضت قضاء تاماً على فرقة من الحياالة كانت تعسكر بينهم . وكانت الجزيرة كلها ترقب ما يفعل الحاكم الجديد . وعزم أجريكولا على مواجهة الخطر دون انتظار . فجمع بعض الجنود

من الكتابات المختلفة ، واستعان بفريق من الكتاب المساعدة ، وتساق المرتفعات . إذ رأى أن قبائل أوردوفيكيس تأتي المهيوط إلى السهول . وقد نجح في القضاء على هذه القبائل . ثم وجه نظره شطر جزيرة مونا ، وكان باولينوس قد تركها عائداً إلى بريطانيا للقضاء على الثورة . وقد باغت أجريكولا أهل الجزيرة الصغيرة فلم يجدوا سيلاً غير التسليم والاستسلام . ولكن أشد الأخطار التي واجهت أجريكولا ثورة شاملة قادها كالجاكوس Calgacus ، وكان من أعظم رؤساء القبائل شجاعة وأكثرهم إقداماً ، كما كان من أقدم الرؤساء نبلاً وشرفاً . ويضع تاكتيوس على لسان هذا الزعيم خطبة من أجمل ما كتب في مهاجمة الاستعمار والاستغلال في جميع البقاع . وقف كالجاكوس كما يصوره تاكتيوس ، وسط الجموع الزاخرة التي تهتف طالبة الحرب ، فقال :

« كلما أمنت النظر في أسباب هذه الحرب ، وفي حرج موقفنا ، ازداد قلبي إيماناً بأن وحدتنا هذه في يومنا هذا ستكون بداية الحرية في بريطانيا كلها . فلا زلنا جميعاً أحراراً ، وليس هناك وراءنا من أرض يابسة ، أما البحر نفسه فلم يصبح بعد آمناً ، والأسطول الروماني يهددنا . وعلى ذلك فالحرب والسلاح ، وهما فخر الأقوياء ، قد أصبحا سبيل النجاة للجبتهاء . قد تركت الحروب السابقة التي خاضها البريطانيون ضد الرومان ، وإن اختلفت نتائجها ، في أيدينا الأمل والمعونة . لأننا أنبل أناس في بريطانيا . ولهذا أقمتنا في قدس أقداسها . لم نر قط شواطئ العبودية . وقد حافظنا على أعيننا من رؤية الدنس والظلم والسيطرة . وهذا المكان القصي ، وهذا الظلام الذي أرخى سدوله على شهرتنا دافع عنا نحن الذين نسكن أطراف المعمورة وأنقذ البقية الباقية من الحرية إلى يومنا هذا . فإن من جهل شيئاً ، استعظمه ، غير أن أقطار بريطانيا قد أصبحت مفتوحة الآن . فليس هناك من قبيلة بعدنا .

والإهمال ، لاستطاعوا إلقاء هذا النير . أما نحن الذين لم نحسبهم سوء ، الذين لم يخضعوا لأحد من قبل ، والذين يجلبون معهم حرية لا نندأ على ما ارتكبوا ، فلزمهم تواء في أول اصطدام أى رجال احتفظت بهم كالدونيا لنفسها .

« أنظنون أن للرومان شجاعة في الحرب مثل ما لهم من حجة في السلم ؟ لقد كان تفرقنا وشقاقنا هو سبب شهرتهم . ولقد أصبحت أخطاء أعدائهم أمجاداً لجيشهم ، هذا الجيش المؤلف من شتيت القبائل الذي يمسكه النصر وينحل بالخزيمة . إلا إذا كنتم تظنون أن الغالين والجرمان وكثيراً من البريطانيين (يا للعار !) الذين يعبرون دعاءهم للسيطرة الأجنبية والذين قضوا زمناً أطول كأعداء للرومان ، لا كعبيد لهم ، يعتصمون بالولاء والإخلاص . فالتخوف والفزع من روابط المودة الضعيفة . فان ذهب الروح ، دب إلى النفوس البغض . إن جميع ما يحفز إلى النصر يقف إلى جانبنا . فليس للرومان أزواج يشعلن حماسهم ، ولا آباء يعبرونهم بفراهم ، وليس لكثيرين منهم وطن ، فإن كان لهم وطن فهو بلا ريب غير روماني . لأنهم قلة ترتعد لجهلها بالإقليم . فالسواء والبحر والغابات وكل شيء يحيط بهم مجهول لديهم . لقد سلمهم الآلهة لنا مكبلين بالأغلال . فلا يفرغ عنكم منظركم الزائف ولا يريق الذهب والفضة . فليس في مثل هذه الأشياء نفع أو ضرر . وسنجد في صفوف الأعداء أصدقاء لنا . سيدرك البريطانيون أين يوجد صالحهم الخاص ، وسيدرك الغاليون حروبهم السابقة ، وسيهجر الجرمان أعداءهم الرومان ، كما تركتهم منذ وقت قريب قبيلة أوسيبى Vsipi . فاذا ذهب أولئك ، لم يبق من نخشام . فالقلاع خاوية ، والمستعمرات يقطنها العجزة ، والمدن عليلة يتنازعها من يطيعون رهبة ومن يحكمون ظلماً .

وليس هناك إلا الصخر والبحر ، ورومان غاضبون لا يمكن الحرب من كبريائهم بالخضوع والمذلة . لقد فرغ لصوص الأرض هؤلاء من نهب العالم . فلم تعد هناك أرض تسلب ، ولهذا بدأوا يفتحون البحر . فالرومان إن كان عدوهم غنياً ، دفعهم الجشع إلى محاربته ؛ وإن كان فقيراً ، حفزهم الطموح إلى اضطهاده . لم يكنهم شرق أو غرب . فهم قوم يتحرقون إلى قهر غنى الناس وفقيرهم بشعور واحد . وهم يطلقون اسم السلطان زيفاً على السلب والتقتيل والخطف . وعندما يجعلون مكاناً بلقياً ، يسمون ذلك سلماً .

« ومن الطبيعي أن يكون أبناء المرء وأقرباؤه أحب الخلق إليه . ولكن الرومان يبعدونهم ليستعملوا في مكان آخر تحت ستار التجنيد . وأزواجنا وأخواتنا إن هربن من شهوات الأعداء ، دنسهن الأصدقاء والأضياف . فأموالنا وثرواتنا تستنفد في دفع الجزية ، وأراضينا ومحاصيلنا في تقديم المؤونة ، وأجسامنا وأبدينا في ردم البرك وقطع الغابات تحت ضربات السياط ونظرات الازدراء . فالأرقاء الذين ولدوا للعبودية يتكفل سادتهم بمجرد شرائهم بتقديم الطعام إليهم . أما بريطانيا فإنها تدفع كل يوم ثمن عبوديتها ، وتغذى كل يوم هذا الاستعباد . وكما يحدث في كل أسرة ، يصبح أحدث العبيد شجرة زملائهم القدامى ، فكذلك نحن العبيد الجدد عديمي القيمة استولت رومة علينا لمجرد القضاء علينا . فليس لنا حقوق أو مناجم أو موان يمكن الاحتفاظ بنا للعمل فيها . أما شجاعة الرعايا وحميتهم : فأمر بغيض في نظر السادة والحكام . وبعدتا وانعزلتا ، كما أنه أكثر أمناً ، فهو أشد ريبة .

« أما وقد ذهب الأمل في الصفح ، فالشجاعة ! الشجاعة ! يا من تساوى في نظرهم المجد والسلامة . لقد استطاعت قبيلة بريجانتييس Brigantes ، تقودهم امرأة ، أن يشعلوا النار في مستعمرة وأن يستولوا على معسكر عنوة ؛ ولولا أن نجاحهم جرحهم إلى الكسل

«هاكم قائداً ! وهاكم جيشاً ! أما في الجانب الآخر فهناك جزية ومناجم وعقوبات معدة للعبيد . وفي مقدوركم في هذا المعسكر أن تقرروا احتمال هذا إلى الأبد أو النار لأنفسكم تَوّاً . اذكروا أجدادكم وأحفادكم في طريقكم إلى القتال » .

ولكن شجاعة البريطانيين لم تجد أمام تدريب الجيش الروماني وعبقريته قائده ، فقتل من البريطانيين في موقعة جبل جرادايوس عشرة آلاف .

ولكن أخبار هذا النصر بعثت القلق في قواد دوميتيان . ومع أنه أمر مجلس الشيوخ أن يمنح القائد المظفر كل مظاهر التكريم ، إلا أنه صمم على استدعائه فعاد أجريكولا إلى رومة ، وبقي فيها هادئاً معتذراً عن كل منصب عرض عليه حتى وافته منيته ، في أثناء قنصلية كوليجا وبريسكوس .

وفي نفس السنة التي نشر فيها تاكيتوس كتابه عن أجريكولا ، نشر كذلك كتابه عن جرمانيا Germania والهدف من نشر هذا الكتاب الأخير غير معروف . قيل إنه منشور سياسي للدفاع عن سياسة تراجان في مهادنة الجرمان . وقيل إنه ثناء على الجرمان وهجاء للرومان الذين أراد تاكيتوس أن يطلعهم على أخلاق أمة فنية لم ينشأ فيها الفساد أظفاره ولكي يقارن بين الرومان وبين الجرمان من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . ومهما يكن هدف تاكيتوس في كتابه جرمانيا ، فصدوره كلها سماعية . فتاكيتوس نفسه لم يكن يعرف اللغة الجرمانية ولم يزر جرمانيا على الإطلاق ، ولكنه قرأ كل ما كتب عنها ، وربما استمع إلى بعض الأسرى من الجرمان . ولهذا فعلم تاكيتوس جغرافية ألمانيا ضئيل جداً . ويتضح ذلك عند ذكره لخلود جرمانيا : « جرمانيا ككل يفصلها نهرا الراين والدانوب عن بلاد الغال ورايتيا وبانونيا : ويفصلها عن قبائل السرماتيين وداكيا خوف متبادل أو الجبال »

وأهم ما نستقي من كتاب تاكيتوس وهو أول مؤلف ظهر في العالم القديم عن جرمانيا والجرمان ، إشارات لها قيمة كبرى عن العادات والأخلاق الجرمانية القديمة : وأهم ما يخلب لب أولئك الذين درسوا تاريخ اليونان في عصر هوميروس أن يلحظوا أوجه الشبه والاختلاف بين الجرمان كما يصفهم تاكيتوس وبين الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد ، ولا سيما إذا تذكرنا أن اليونانيين والجرمان من أصل آري واحد . كان اليونانيون في عصر هوميروس والجرمان في القرن الأول بعد الميلاد يحملون سلاحهم في أثناء قيامهم بواجباتهم اليومية . وكان الشعبان يسارعان إلى إكرام الضيف ، كما كان العرب يفعلون في العصر الجاهلي . وهم كالبدو من الأعراب مغمرون بالنار ، ولكنهم يقبلون الفدية πορνι . وهذه الشعوب الثلاثة : العرب واليونان والجرمان ، يقومون بتقديم مهر عند الزواج . والمعروف أن النظام الإغريقي العتيق ناله تغيير كبير فيما يخص المهر . ومن أسباب عدم الوفاق بين خطاب بينلوبي ووالدها اختلافهم على المهر ، فالخطاب يرغبون في قبض المهر ، ووالد بينلوبي يصصر على استلام مهر . وهذا يدلنا على أنه في الوقت الذي سطرت فيه الأوديسية كانت العادات الخاصة بالزواج في بلاد اليونان قد بدأت في التطور . وعرض الجرمان لشئونهم السياسية على الجمعية العامة بعد أن يناقشها الرؤساء في مجلس خاص يذكرنا بمجلس البولي في عهد هوميروس وبالاجتماعات التي كانت تحدث في السوق agorai في العصر الهوميرو .

ولكن الجرمان في القرن الأول بعد المسيح كانوا أكثر تأخرًا من الإغريق في القرن التاسع قبل الميلاد : فلم يكن للجرمان معرفة بالمعادن يمكن مقارنتها بما كان لليونانيين . وكان استخدامهم للمعادن نادراً . وكانت سفنهم لا شراع لها . وكانت دورهم أكوأخاً ، إذا قورنت بقصور أثرياء الإغريق . وقد حمل الجرمان

هناك المنظمات العسكرية كانت خطراً على الدولة فقد كانت تكون دويلات داخل الدولة . فكل رئيس غنى يستطيع أن يجمع حوله فئة مخلصة له ، تعتمد اعتماداً كلياً عليه ، وله الحق في أن يقودها إلى حيث يريد .

أما عن دين الجرمان ، فإن تاكيتوس لا ينقل لنا إلا صورة رومانية مبهمة عن معتقدات الجرمان القدامى فكل إله من آلهة الجرمان أعطى اسماً رومانياً . بل اننا لنجد الإلهة المصرية ، إيزيس ، من بين معبوداتهم ؛ ولكن تاكيتوس يدرك أنه لم يكن للكهنة في ألمانيا ما كان لهم في بلاد الغال . فالكاهن الجرمانى إن هو إلا خادم الإله . ولكنه في بعض الأحيان ونظراً لصلته بالدين بالحياة السياسية يبدو وكأنه أقوى من الملك نفسه . فهو الذى يحافظ على النظام في الاجتماعات العامة كواجب مقدس . وهو وحده القادر على تنفيذ الأحكام الصادرة من الآلهة . ولما كانت الطقوس الجرمانية ترجع إلى أقدم العصور ، كانت الضحايا البشرية تقدم في السلم وفي الحرب على السواء .

وطريقتهم في الاقتراع أن يأخذوا غصناً من شجرة مشرفة فيقطعوه قطعاً صغيرة وتوضع على كل قطعة علامة . ثم يضعون القطع على ثوب أبيض . ويأخذ الكاهن أو رب الأسرة بعد الابتهاال إلى الآلهة ثلاث قطع ، ينظر إلى العلامات المدونة عليها ويعلن رأيه طبعاً لذلك .

والنجم الموثوق به في استطلاع الغيب هو ما استخلصت فيه الخيول لمعرفة إرادة الآلهة . ولهذا كانوا يربون بعض الخيول البيضاء في أجمة لم يلدنسا بشر . فإذا أرادوا معرفة الغيب ربطوا بعض هذه الخيول إلى العربلة المقدسة في حضرة الملك أو الكهنة . ثم يلاحظون صهيلها وما تحدث من أصوات أخرى . وهم يؤمنون إيماناً لا يتزعزع في هذه الطريقة لأن الخيل في رأيهم موضع ثقة الآلهة conscii .

معهم إلى موطنهم الجديد ، وإن ظنهم تاكيتوس أصيلاً في البلاد ، بعض العادات التي تذكرنا بالقبائل الآرية التي لم تهجر من آسيا . كالاستخدام الخيول في استطلاع الغيب ومناقشتهم الشئون العامة في الولائم وهيامهم بالقمار .

ولكن هناك جانباً يثير الإعجاب في حياة هؤلاء الجرمان . فهم يعيشون أحراراً ، وقد جدوا من سلطان ملوكهم وحكامهم . وهم لا يسجلون لبشر ، ولا يرفعون إنساناً إلى مصاف الآلهة . وهم لا يسرفون في الإنفاق على دفن موتاهم . وليس للربا عندهم وجود . ولا يهتمون بالأكل في صحاف الذهب أو الفضة أو الخزف . وهم يتركون العنبر ملقى على شواطئهم . وليس لديهم مجالدون يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت ترفيهاً عنهم . ولما كانت الزوجة لا تحمل مهراً ، فكل متاعب الزوج الغنية ، وترفعها ، ورسائلها الغرامية إلى عشاقها أمر لا يعرفه الجرمان . ولكنهم يعتبرون الزواج عقدة لا انفصام لها . والخيانات الزوجية غير معروفة . فإذ كشفت ، صب عليها أشد العذاب . ولهذا فأطفالهم لا يطرحون أو تهمل تربيتهم أو تقوم عليها الإماء .

ولكن تاكيتوس يرينا وسط هذه الصور المثالية صوراً من التنازع والتناحر الذى يدمر حياة الجرمان ، كما يصور لنا جبههم للخمر والسطو .

ومن النظم التي يصفها تاكيتوس ، وكان لها في تاريخ الجرمان ، بل في تاريخ أوروبا ، أثر بالغ : حشد الشهبان في حاشية الأمير كرفقاء له comitatus ، وكان على الرئيس princeps أن يكفل لهؤلاء الرفاق عيشة راضية قطوفها داتية وأن ينتاع لهم أسلحتهم وكل ما يحتاجون إليه من عدد الحرب وكان على هؤلاء الرفقاء واجب الالتفاف حول رئيسهم في كل المواقع . فكان من العار أن يقتل الرئيس ويعود الرفيق حياً ، كما كان من الشار أن يهرب الرفيق من ميدان القتال تاركاً رئيسه . ولكن من الواضح أن مثل

ويحتم تأكيته من مقاله عن جرمانيا بذكر الخسائر التي منى بها الرومان على أيدي الجرمان ، فيقول : « كان قد مضى على تأسيس مدينتنا ستمائة وخمسون سنة قبل أن يسمع الناس لأول مرة عن جيوش الكيمبري Cimbri ، وكان يشغل منصب القنصلية كايكيلوس ميتيلوس وبابريوس كاريو . وإذا عددنا السنين التي مرت بين ذلك التاريخ وبين القنصلية الثانية للإمبراطور تراجان ، كان عدد السنوات مائتي ستة وعشر سنوات تقريباً . وقد استغرق فتح جرمانيا كل هذه المدة . وبين بداية هذه الفترة الطويلة ونهايتها حدثت خسائر كثيرة متبادلة . فلم يعلمنا الساميت أو القرطاجنيون أو بلاد الغال أو أسبانيا أو حتى البارثيون هروساً أكثر مما لقتنا الجرمان . فهؤلاء الجرمان ، وهم محاربون دفاعاً عن حريتهم ، كانوا أشد ضراوة من أرساكيس . هم يسبنا الشرق ، إن أغفلنا مصرع كراسوس ، ذلك الشرق الذي سقط تحت قدمي رجل مثل فينتيديوس Ventidius ، بعد أن فقد أميراً

مثل باكوروس Pacorus ؟ ولكن الجرمان قهروا كاريو أو أخذوه أسيراً ، كما أسروا كاسيوس وأورليوس سكاوروس وسيرفيليوس كايبيو وجنايوس ياليوس ، كما أسروا خمسة من جيوش الأمة الرومانية على رأس كل منها قنصل في غزوة واحدة . وفي زمن أغسطس ، أسروا فاروس ومعه ثلاث كتائب . بل لم يكن الثمن ضئيلاً الذي دفعه ماريوس الذي انتصر عليهم في إيطاليا ، ويوليوس قيصر الذي هزمهم في بلاد الغال ، ودروموس نيرو وجرمانيكوس في عقر دارهم . وبعد فترة ساد السلم ، بعد أن انقلبت المأساة الضخمة التي أعلن عنها جايوس قيصر كاليجولا إلى مهزلة مضحكة . وقد سنحت فرصة للجرمان أثناء نشوب النزاع والشقاق والحرب الأهلية بينما فاستولوا عنوة على معسكرات الشتاء التي تقيم فيها الكتائب ، بل لقد تطلعت أعينهم إلى بلاد الغال . وفي النهاية ، وبعد أن طردوا من هنالك ، زين الجرمان مواكب النصر الرومانية دون أن يظفر بهم أحد . »



حكم بن عطاء الله السكندري

بسم

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التقائاني

عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك ، على خيرة أساتذتها في ذلك الوقت . أما الطور الثاني فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهي السنة التي صحب فيها شيخه أبا العباس المرسي ، وينتهي بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلي ، ولم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقم بالقاهرة ويدرس بالأزهر ، وينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفي وفقه .

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان في الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً ، تعصباً منه لعلوم الفقهاء . أما في الطور الثاني فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقي أستاذه المرسي ، وأعجب به إعجاباً كبيراً ، فأخذ عنه طريق الصوفية : وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية في هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار ، وذلك في كتابه « لطائف المنن » . وقد ظل ابن عطاء الله يتدرج في مدارج الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة

١- ابن عطاء الله السكندري هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) ، واسمه وأحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله . وهو من أهل الإسكندرية ، ولذلك يعرف بالسكندري ، وينسب إلى قبيلة جذام ، وقد وفد أجداده الجذاميون إلى مصر ، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي .

ولد ابن عطاء الله حوالي سنة ٦٥٨ هـ بمدينة الإسكندرية ، ويبدو أن أقزاد أسرته التي نشأ فيها كانوا مشغولين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله كان فقيهاً معروفاً في عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيهاً مشغولاً بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده .

ويمكن أن نميز في حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية . وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة . فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ . وفيه نشأ ابن عطاء الله طالباً لعلوم

عالية فيها ، وقد تنبأ له شيخه المرسى بهذه المنزلة إذ قال له في بدء سلوكه : « الزم ، فوالله لن لزم لتكون مفتياً في المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن » .

وبعد وفاة الشيخ المرسى في سنة ٦٨٦ هـ ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده . ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة — كما ذكرنا من قبل — ليشغل في أكبر الجامعات الإسلامية آنذ وهي الجامع الأزهر ، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر ، وهذا نفسه : « وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسي بكلام يروح النفس ، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفنون العلم ، فكثر أتباعه ، وكانت عليه سيما الخير »^(١) .

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن الملق السكندري ، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقي الدين السبكي شيخ الشافعية ، ووالد تاج الدين صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » .

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفي ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ — ١٣٠٩ م . وذلك بالمدرسة المنصورية ، ولا يزال قبره موجوداً إلى الآن بجبانة سيدي على أبي الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله .

٢ — لم يترك الشاذلي مصنفات في التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى ، وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لها ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحي

ولولاه لضاع هذا التراث . ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة في بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة في الطريقة وفي التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده وقد صنف ابن عطاء الله غير « الحكم » مصنفات كثيرة ، أهمها « التنوير في إسقاط التدبير » ، ألفه ليشرح فيه مذهبه في إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى ، و « لطائف المنن » ، الذي ألفه في مناقب شيخه المرسى وشيخه الشاذلي ، كما صور لنا فيه حياته الروحية سالكاً تحت إرشاد شيخه المرسى ، وضمنه كذلك كثيراً من آرائه هو في التصوف ، و « القصد المجرد في معرفة الاسم المقرد » ، وهو رسالة تضمنت مذهبه في الإلهيات و « تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس » ، وهو كتاب في الوعظ والإرشاد ، و « مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح » ، الذي ضمنه قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والخلو .

٣ — والحكم العطائية في رأينا هي أهم ما كتب ابن عطاء الله في التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته التي أشرنا إليها ، وغيرها من مصنفاته الأخرى ، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء .

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات ، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها في مصنفاته الأخرى كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق . وقد ذكر حاجي خليفة أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسى ، فقال له : « يا بني لقد آتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد لإحياء علوم الدين للغزالي) وزيادة »^(٢) . فإذا صح ما يذكره حاجي خليفة تكون الحكم قد ألقت قبل عام ٦٨٦ هـ : وهو العام الذي توفي فيه المرسى . وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان : بولاق ١٢٨٥ هـ . القاهرة ١٣٠٣ هـ (بها مشها

(١) كشف الظنون ، مجلد الأول ، ٦٧٥ .

(٢) الدرر الكامنة ، ١ ، ص ٢٧٤ .

شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها القاهرة
١٣٣١ هـ - ١٩١١ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة
١٣٥١ هـ بمطبعة التضامن الأخوى ، القاهرة ١٩٦٠
بمطبعة الرسالة (نشرها السيد محمد عيد) .

(١) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفي بالعربي ،
وهي أثر فني لم يكن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية
تحليلية تظهر أهميته في وضوح . وهي عبارة عن فقرات
قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعاني الكثيرة .
وأغلب الحكم العطائية في صورة خطاب موجه إلى
المريد السالك لطريق الصوفية تنبيهاً إلى قواعد السلوك
التي ينبغي مراعاتها . وليس بين فقراتها ارتباط منطقي ،
كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما
هي عبارات معبرة عن خطرات نفسه التي عرضت له
في أدواقه ، فدونها بغير عمل تأليف ، أو تكلف ،
تصنيف .

وقد راعى صاحبها في أسلوبها اختيار الكلمات
ونظمها بحيث تؤثر في نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء
الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية -
أذواقه ومواجده التي تضمنتها فيطرب لسماعها ،
فما بالك بالصوفي المهني لمثل هذه الأذواق وتلك
المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله في حكمه بالإكثار من الأخيلة
والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع
والجناس ، ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة
الاستفهام المقترنة بالتعجب ، ويعبر في كثير منها عن
المعنى الواحد بعبارات متعددة ، وفي أحيان قليلة جداً
يلجأ إلى التسلسل المنطقي في العبارات :

فن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريده
في معنى التواضع : « ادفن وجودك في أرض الخمول

فما ثبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »^(١) ، وقوله له :
« لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ،
إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت في
الآفاق وليست منه ، تارة تشرق شموس أوصافه على ليل
وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ،
فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك »^(٢) ، وقوله
أيضاً له : « ربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في
إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً »^(٣)
وقوله في عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على
بلر طمع »^(٤) ، وقوله أيضاً ناصحاً مريده : « لا ترحل
من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذي
ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ، ولكن أرحل من
الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى »^(٥) .

ويعنى صوفينا السكندري في حكمه بالسجع ،
ولكن سمحه لا يفسد معاني عباراته ، بل على العكس
من ذلك ، يزيد لها قوة في المعنى ، وعلوبة في التعبير .
استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا شيء
منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟
لم يكن في أزله لإخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ،
بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »^(٦) ،
وإذ يقول له أيضاً : « كيف يكون طابك اللاحق سبباً
في عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى
العلل »^(٧) ، أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها
« الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة
شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية
لأرباب الشهود والاستبصار »^(٨) .

- (١) شرح الرزاي على الحكم ١ - ١ ، ص ١٤ .
- (٢) نفس المرجع ٢ - ٢ ، ص ٨٩ .
- (٣) نفس المرجع ١ - ١ ، ص ١٣٢ .
- (٤) نفس المرجع ١ - ١ ، ص ٥٧ .
- (٥) نفس المرجع ١ - ١ ، ص ٤٤ .
- (٦) نفس المرجع ٢ - ٢ ، ص ١٢ .
- (٧) شرح الرزاي على الحكم ٢ - ٢ ، ص ١٢ .
- (٨) نفس المرجع ٢ - ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ ابن عطاء الله أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها . وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها . إذ ما من وقت يرد إلا والله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وتأت لم تقض حق الله فيه ؟ » (١) فالأوقات الأولى هي الأزمنة المعروفة . والأوقات الثانية بالمعنى الصوفية ، وهي ما يرد على العبد من نصريف الله تعالى له في المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة في المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورت ذلاً وافتقاراً خير من طاعة أورت غراً واستكباراً » (٢) . أو يقول : « تحقق بأوصافك بمدك بأوصافه . تحقق بذلتك بمدك بعزته . تحقق بعجزك بمدك بقوته ، تحقق بضعفك بمدك بحوله وقوته » (٣) . أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك . ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك » (٤) .

وهو يكثر من صيغة الاستنهام للتعجب في حكمه كأن يقول : « كيف بشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ ! .. أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهوته ؟ ! أم كيف يطمع أن يخلل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ ! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يقب من هدواته ؟ ! » (٥) وكان يقول لمريده في آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه .. فأى علم لعالم يرضى عن نفسه . وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ ! » (٦) . وكان يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق :

« لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هوله واضعاً ؟ ! من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ ! » (١) .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر في الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة ، فيقول مثلاً : « ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخلصه » (٢) ، مشيراً إلى أن ليس كل صوفي من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس ، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظي آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة » (٣) ، ويعبر عنه أيضاً لمريده بقوله : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب » (٤) .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقي في حكمه إلا في النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له سائر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده » (٥) .

هذه هي بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلي سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية :

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية : أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه في التصوف ولا تكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفي بأسره ، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحاً وتفصيلاً لما احتوته .

(١) نفس المرجع : ٢٠ ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع : ١٠ ص ٨٩ .

(٣) نفس المرجع : ٢٠ ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع : ١٠ ص ٣١ .

(٥) نفس المرجع : ١٠ ص ٣٠ .

(٦) نفس المرجع : ١٠ ص ٤٠ .

(١) نفس المرجع : ١٠ ص ٤١ .

(٢) نفس المرجع : ١٠ ص ١٠٣ .

(٣) نفس المرجع : ٢٠ ص ١٦ .

(٤) نفس المرجع : ١٠ ص ٣٤ .

(٥) شرح ابن أبي الحكم : ١٠ ص ٣٥ - ٣٦ .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين السالكين .

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها ، ومنها يترتب عليها من المقامات والأحوال التي هي ثمرتها ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ، ومناهجها وآداب المتحققين بها .

ومنها ما يتضمن آراء مبتغية في تفسير الوجود . وصلته بالله ، وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التي ينبغي أن يراعيها السالك في مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته وبعبارة أخرى في طريقته من أوله إلى آخره .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي خاصية واضحة هي الرمزية ، وابن عطاء الله في استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عملوا إليه في كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم^(١) ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوف ، وهو المعنى عندنا بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسي في «اللمع» بقوله : «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»^(٢) .

ويعني الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى في قليل اللفظ ، غيرة عليه ، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه^(٣) .

فإذا كنا مع صوفينا السكندري وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوي على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعاني

على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعاني الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تشوب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها ، وقليل ألفاظها ، منعباً كاملاً في التصوف .

فن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعاني ، والتي تحتاج في فهمها إلى تعمق ، قوله لمريده : «أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بأهيته الظواهر وتحقق بأحدثه القلوب والسرائر»^(١) ، وقوله له : «لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف»^(٢) ، وقوله : «ليس كل من ثبت تخصيصه كل تخليصه»^(٣) ، وقوله : «الأكوان ثابتة بأبائاته ، محوكة بأحدثه ذاته»^(٤) .

فالعبرة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدثية الله في عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها في البدن ، وإلى أنها مطالية في عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان في عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطري في هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذي تقوم عليه رياضة النفس عنده ، وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المرید عن وصفه الذميمة إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهب في الزهد في الكرامات من حيث هي خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خصص بها في رأيه من كمل تخليصه من حظوظ نفسه .

وأما العبارة الرابعة فتشير إلى مذهب في تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقي بالقياس إلى أحدثية الله الذي هو الوجود الحقيقي الواجب .

(١) شرح الرندى على الحكم ، ص ٢١ ، ص ٩٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، نشره نيكولسون ،

لندن ١٩١٤ م ، ص ٣٣٨ .

(٣) الشيخ أحمد رزق : قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد - كغيره من الصوفية - أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفي المحقق لما في ذلك من ابتدال لها ، ولما في ذلك الإشارة بقوله في الحكم لمريده : « من رأته مجيئاً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله » (١) .

وبين لنا ابن عباد الرندي أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم للعطائية كان منهياً كل التيسب ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : « ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنته من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن في هذه الكلمات التي نوردتها ، والمناحي إلى نعمتها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم .. فانا إن ادعينا ذلك كان منا إساعة أدب » (٢) .

وللحكم العطائية من حيث هي مصنف في التصوف يتناول العقائد ، خاصية أخرى ، وهي أنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة ، أو متشعبة بحسب ظاهرها ، ولما في ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : « ... » . والمسلك الذي سلك فيه (أى في مصنف الحكم) مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعنى صفة حميلة إلا كسائه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا أزالتها عنه باذن الله » (٣) .

ويرى ابن مغزول الشاذلى أن الحكم لا تنطوي على معانى الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة ، فيقول

ما نصه : « ولو كان في الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل السبكي (تقى الدين) قراءته ... » (١) .

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفى من ناحية ، وهي دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف قروعه من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ « صاحب الحكم » (٢) .

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفية في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية ، وخاصة في بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفي الأندلس ، حيث عكف الصوفية على دراستها ، وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة في بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقهاً يسمى البناي يقول : « كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم » (٣) .

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العلوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة بن برى العلوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبد الله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد المجيد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) وغيرهم . وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء في الأزهر الشريف في عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد نجيت (مفتى الديار المصرية سابقاً)

(١) أبو الصلاح الصعدي الشاذلى : تمطير الأنفاس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ .
(٢) سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ص ٢٢٧ .
(٣) إيقاظ المهمل ، ص ٤ .

(١) نفس المرجع ، ص ١٠٤ ، ص ٧٤ .
(٢) شرح الرندي على الحكم ، ص ١٠٤ ، ص ٢ - ٣ .
(٣) إيقاظ المهمل ، ص ١٠٤ ، ص ٩ .

واحتمال تأثر الصوفي الأسباني المسيحي يوحنا الصليبي
(Juan de la Cruz) بأرائه وآراء الشاذلية ٥

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير حادى
منذ القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحاضر ، كما
وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة ،
كالأندلس والمغرب العربى والجزيرة العربية وتركيا
والهند والملايو ، وبهذا أصبحت الحكم تراثاً صوفياً
حياً .

٤- مختارات من الحكم :

(أ) فى إسقاط التدبير مع الله :

١- « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك برضيه »
٢- « أرح نفسك من التدبير ، فقام به غيرك
عنك لا تقم به لنفسك » .

٣- « اجتهادك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما
طلب منك ، دليل على انطاس البصيرة منك » .

٤- « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية
فقال : « ينحصر برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو
خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأكل فقال :
« إن رحمة الله قريب من المحسنين » .

(ب) فى مجاهدة النفس :

١- « أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن
النفس ، وأصل كل طاعة وبقطة وعفة عدم الرضا عنها » .
٢- « الناس ممدحونك لما يظنونهم فيك ، فكن
أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها » .

٣- « إذا التيس عليك أمران : فانظر أثقلهما على
النفس فاتبعه ، فإنه لا يتقل عليها إلا ما كان حقاً » .

٤- « لولا ميادين النفوس ما تحقق سر السائرين
إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تقطعها رحلتك ، ولا قطعة
بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

Miguel Asin Palacios : Un pre- (١)
cursor Hispanomusulman de San Juan de La
Cruz. Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280-
326.

الذى كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام
رمضان فى مسجد الحسين . وذكر أنه حضر عليه
طائفة من تلك الدروس . وأنه أنس بمعاني الحكم
العطائية أشد الأنس (١) .

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس فى
مجالس الخاصة من الصوفية . وهذا من غير شك دليل
على أنها أثر حى باق على الرغم من مرور القرون عليه .
والشروح التى كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها
فى هذا المقام (٢) ، فهى قد شرحت فى أزمنة مختلفة وفى
أقطار كثيرة . وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالوية
إذ قد تعشقها - كما يقول حاجى خليفة - أبواب النوق
لما رقى لهم من معانيها وراق (٣) . ولا نكون مجانبين الحق
إذا قلنا إنه لا يوجد أى مصنف صوفى حظى فى شروحه
بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى المستشرق الإنجليزى المعاصر آرثر جون
أربرى (٤) أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير
عادى كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التى
كتبت عليها . ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير
جذاب وبلغ . وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة
الإنجليزية .

وقد شعر بأهمية الحكم أيضاً المستشرق الأسباني
ميجيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها ، مع
شروح الرندى عليها ، فى بحث له عن هذا الأخير ،

(١) زكش مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ،
١٣٦ ص ١٠٠ .

(٢) عرضنا هذه الشروح بثنى من التفصيل فى كتابنا « ابن
عطاء الله السكندرى وقصوفه » القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ٧٤ - ٧٨ ،
فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحاً لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً
فى مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات
المتحدة وغيرها ، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص ٧٨) ،
وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح الحكم عنوانه « الفيوضات
الربانية فى شرح الحكم العطائية للسيد محمد عبد الشافى » القاهرة
١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م ، ولعله آخر شرح كتب عليها .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ١٧٥ .

(٤) Arberry (A.J.) : Sufism, London

1950, pp. 87-89.

٥- «لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك
وعو دعائك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن
يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ،
فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه » .

(ج) في آداب السلوك :

١- «إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في
الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع
إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن المهمة العلية » .

٢- «ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث
في الوقت غير ما أظهره الله فيه » .

٣- «طلبك منه اتهام له ، وطلبك له غيبة منك
عنه ، وطلبك لغيره لقلة حباثتك منه ، وطلبك من غيره
لوجود بعدك عنه » .

٤- «من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء
عند وجود الزلل » .

٥- «ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف
لها إلا ونادته هوائف الحقيقة : الذي تطلب أمامك !
ولا ترجت له ظواهر المكونات ، إلا ونادته حقائقها :
إنما نحن فتنة فلا تكفر ! » .

(د) في المقامات والأحوال :

١- «حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ،
وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال » .

٢- «قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا
يدعها العباد بوجود الاستعداد » .

٣- «لا تزكن وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد
من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار » .

٤- «إنما جعلها محلاً للأغيار ، ومعدناً لوجود
الأكدار ، ترهيداً لك فيها » .

٥- «من لم يعرف قدر النعم بوجوداتها ، عرفها
بوجود فقدانها » .

٦- «إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء ،
فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب
الخوف فاشهد ما منك إليه » .

٧- «ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضاً
أو يطلب منه غرضاً ، فإن المحب من يبذل لك ، ليس
المحب من تبذل له » .

٨- «متى أوحشتك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن
يفتح لك باب الأنس به » .

٩- «بسطك كي لا يقيقك مع القبض ، وقبضك
كي لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كي لا
تكون لشيء من دونه » .

(هـ) في المعرفة :

١- «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ،
ولاً فجل ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصل هو
بشيء » .

٢- «دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ،
وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه
على وجود ذاته . إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ،
فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم
إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم
يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ،
فنهاية السالكين بداية المخذوبين ، وبداية السالكين نهاية
المخذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا في الطريق
هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه » .

(و) في شهود الأحدية :

١- «أظهر كل شيء لأنه الباطن ، وطمس وجود
كل شيء لأنه الظاهر » .

٢- «الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق
فيه ، فن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله
أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه
شموس المعارف بسحب الآثار » .

٣- «الأكوان ثابتة بآبائهم ، وممحوة بأحدية
ذاته » .

الأب جورجي بلزاك

بصلم
السيدة صوفى عبدالله

١ - بلزاك : حياته وأدبه

فلم يدع وجهاً من وجوه النشاط الإنساني ولا لوناً من ألوان الشئائل والعادات والطباع في طبقة من الطبقات إلا ورصلها في مرسمه المائل ، فجاءت قصصه التي تتكون منها الكوميديا الإنسانية مجتمعاً عجيباً من الأطباء والمحامين والموظفين والصحفيين ورجال الكنيسة وأصحاب الحوانيت والكادحين بأبليسهم في المدينة وفي حقول الريف ، والمحاربين ، والنساء من كل سن ومعدن . تجدهم هناك مائلين نابضين بالحياة وقد كدس بلزاك عنهم من الملاحظات حسداً هائلاً يتميز بالدقة والحصافة وصدق القراسة .

ولم يكن بلزاك مصوراً فوتوغرافياً ينقل الأحياء عن الواقع إلى صفحات الورق . بل كان قبل هذا كله وبعد هذا كله كاتباً خلاقاً بكل معنى الكلمة . فالنماذج البشرية التي خلقها خلقاً أكثر من أن نحصى وأبقى من ملايين البشر الذين دبوا على وجه الأرض حقيقة وصدقاً فلم تبق لهم باقية إلا بما استنفدوا بأنفسهم من هواء الدنيا .

ومن قبيل النماذج البشرية الأنماط الإنسانية الحية التي كان لبلزاك فضل إيجادها فنحتها الخلود حين نفخ فيها من روحه وحمل الناس على الإيمان بوجودها مثلاً

لا تصدق صفة الخصوبة على كاتب قصصى في العالم أجمع مثلاً تصدق على بلزاك . فعظم الكتاب الروائيين الذين خلدت أسماؤهم في تاريخ الأدب إنما اكتسبوا مكانتهم من كتاب أو كتابين أو من شذرات متفرقة ثبتت نفاسها من بين الركام المائل الذي خلفته أفلامهم . بل إن منهم من يخلد له عمل قصصى واحد هو كل رصيدهم في الإنتاج القصصى كأنه بيضة الديك (كما هو الشأن في « أعالي ويلزنج » قصة اميلى برونتى الوحيدة) . وما أقل من بقى للخلود معظم ما كتبوا أو كله . وأياً كان شأن هؤلاء فهم لا يجارون في الخصوبة والشمول صاحبنا بلزاك . فالغالب عليهم أن يتخصص الواحد منهم في جانب من جوانب الحياة الإنسانية وتصويرها وعلاج أعماقها وآفاقها . أما أونوريه دى بلزاك فكان ميدانه الحياة البشرية كلها بما رحبت في زمنه وفي أمته . وكان زمنه زمناً عجيباً حافلاً بالتقلبات والأطوار . وكانت أمته فرنسا بؤرة تجتمع فيها النقائص من أحوال الطبقات وظروف التاريخ وألوان القيم الاجتماعية والفكرية والوجدانية .

أمن بها مؤلفها ومبدعها شخصية «الأب جوريو»
الذى نحن بصدددها في لباب هذا الحديث .
ولماذا نعتنا بلزك بالخصوبة من دون سائر
الصفات ؟

ذلك أن الخصوبة هي أبرز صفاته الفنية الخلاقة
بغير منازع . فلم يكن بلزك في حقيقة أموره صاحب قيم
فكرية محلفة تتميز بالسمو على مستوى تفكير الرجل
العادى ولا تحمل كتاباته في طياتها إحاء بعلم أعلى من
عالم الواقع الاجتماعى الذى عاشه في عصره ووطنه . فهو
ليس رجلاً أعلى من مستوى بيئته وظروفه . ولا فناناً
أكبر من الحدود التى نشأ فيها . فليست له صفة الريادة
الفكرية أو الخلقية . ومخلفاته جميعاً تشبه من حيث أنها
تعيش في حدود ظروفه التاريخية والاجتماعية معترفة بها
ماضية على سننها غير خارجة عليها . ولا رانية بطرفها
إلى ما هو فوقها .

إنه صاحب عبقرية قوية جبارة في ضخامة إنتاجها
وصدقه ودقته . ولكن فيما وراء هذه الخصوبة والقوة
ليس له دعوى يدعيها في مجالات السمو أو الريادة .
ولعل هذه الطبيعة المحدودة قد وجهت قوة طبعه
كلها إلى عشق الحياة والعمق في معاناة خبراتها الضيقة
بصورة عميقة متغلغلة . ومن خلال انشغال نفس بلزك
بالمال والجاه الدينى ذلك الانشغال القوى العنيف
خرجت لنا شخصيات قصصه وكأنها مصابة بمس من
حب هذه اللذائيات والانلغاف وراءها . فعاشت بلزك
هذه الشخصيات عن طريق الخيال ما عجز هو عن
تحقيقه في دنيا الواقع .

وما دام أدب بلزك تجسماً فنياً متخيلاً لاشتهاءات
روحه ودوافع حياته فعلاً وعناصر شخصيته وظروف
زمته وأمنته . فإذا كانت حياته ؟

أضحى مظاهر هذه الحياة اكباره الشديد لقيمة
المال . فلئن كان كثيرون يعتبرون المال مصدر كل
شر في حياة البشر . فإن بلزك كان يعتبر حب المال

هو المصدر الأساسى لأفعال الناس والباعث الجوهرى
الذى يمكن وراء حاسمهم ونشاطهم الحيوى . فليس لأى
إنسان طموح في نظره هدف وراء الحياة الفعمة الرخية
والتقلب فوق أكوام من الذهب .

واسم بلزك الحقيقى هو «بلسا» . وكان أجداده
من عمال الزراعة إلا أن أباه كان محامياً صغيراً على عهد
الثورة استطاع بوسائل انتهائية أن يرتقى في السلم
الاجتماعى . وما أن انتهت الثورة حتى اتخذ اسم بلزك
وتزوج من فتاة ورثت ثروة لا بأس بها واستقر في
مدينة «تور» مديراً لإدارياً لمستشفاهاً وهناك ولد
أونوريه في سنة ١٧٩٩ فكان الابن الرابع لأبويه .
وقضى أونوريه بضع سنوات في المدرسة هناك كان فيها
مثال التلميذ الكسول الخائب ثم انتقل للعمل كاتباً حقير
الشأن في مكتب بعض المحامين بباريس . وتقدم بعد
ثلاث سنوات إلى امتحان المحاماه فنجح فيه . وإذا به
يأتى بعد ذلك كل الالباء أن يشتغل بالمحاماة كما أراد له
أبواه . وأعرب عن رغبته في اتخاذ مهنة أثارت استنكار
أهله . وكانت هذه المهنة هي الكتابة . وبعد خلاف
محتدم خضع أبوه ورضى أن يمنحه فرصة . وأن يرتب
له مبلغاً سنوياً صغيراً يعيش به عيش الكفاف مقيماً
بمفرده .

وكان أول ما كتبه تراجيديا عن حياة «كرومويل»
وقراها على هيئة الأسرة مجتمعة فأجمعوا على تفاهتها .
ثم حسا للزاع بعثوا بها إلى أستاذ معروف فجاء رده
الحاسم بأن مؤلف هذا «الشيء» له أن يتخذ أما حرفة
يشاء ما عدا الكتابة والتأليف ! وغضب بلزك وقرر
التخلي عن نظم الشعر المسرحى إلى تأليف القصص
المقروءة نثراً . وفي مدة وجيزة ألف ثلاث روايات
حذا فيها حذو السير وولتر سكوت ولورد بيرون
وآن رادكليف . ولكن أسرته رفضت الروايات الثلاث
وحكمت على تجربته الروائية بالفشل وبأنه استنفد الفرص
المتاحة له . وطلبوا إليه العودة إلى أحضان الأسرة في

ويلتمس لديها حنان الأمومة الذى افتقده لدى أمه الجادة
الجافة العواطف .

وكان طبيعياً أن تنشط ألسنة السوء وتفوح رائحة
الفضيحة كما هى العادة فى الريف . وكان طبيعياً كذلك
أن تضيق أم بلزك بهذه العلاقة الشائنة باهـرأة تعادىها فى
السن . وفى الوقت نفسه كانت لإبرادات بلزك من
الكتابة ضئيلة بصورة بعثته على التفكير فى مزيد من
العناية بمستقبله وهو الإنسان الطموح المحب للثراء والجاه
والشهرة . وعندئذ انبرت عشيقته مدام دى بارنى
فأقرضته من حر مالها خمسة وأربعين ألف فرنك أى
نحو ألفين من الجنيهات الذهبية تساوى قيمتها فى ذلك
الوقت ما لا يقل عن عشرين ألفاً من الجنيهات بعملتنا
الحالية جعلها رأس مال له فأنشأ مع شريكين آخرين
مؤسسة تولى إدارتها شخصياً للنشر والطباعة وسباكة
الحروف .

وما أن غدا أونوريه مدير مؤسسة فى باريس حتى
اندفع مجنون فى حياة التألق والبهو والاسراف والبذخ .
ولم يكن يفقه فى الشؤون المالية شيئاً فلم تمض ثلاث
سنوات حتى صفيت المؤسسة واضطرت والدته إلى دفع
مبلغ مماثل لما دفعته مدام دى بارنى فى البداية كى تنفذه
من السجن بناء على طلب داتنيه .

ولكن رب ضارة نافعة . . فقد صبرته هذه المحنة
وتعلم منها دروساً فى الحياة العملية وفى المعاملات وفى
طباع البشر وفى الانفعالات المتصلة بالأزمات والضائقات
والمناورات السوقية مما أقاده كثيراً فى كتابة قصصه
العظيمة بعد ذلك .

ورحل بلزك بعد الكارثة عن باريس فأقام لدى
بعض أصدقائه فى مقاطعة بريتانى حيث عكف على
كتابة أولى رواياته العظيمة التى نشرها باسمه الصريح
وكانت سنة وقتذاك ثلاثين سنة . وظل بعد ذلك يكتب
باجتهاد جنونى إلى أن وافته منيته بعد ذلك بواحد
وعشرين عاماً ، ألف فيها عدداً من القصص الطوال

أشوراً فى أول مركبة يريد ليدبروا له مهنة جديدة فامثل .
وهناك اتصل به بعض صغار الكتاب وصغار الناشرين
لتأليف روايات مسلية يعتمد معظمها على إثارة الغرائز
تنشر بأساء مستعارة نظير أجر نجس فأكتب على هذه
الحرفة خمس سنوات إلى سنة ١٨٢٥ . ويقدر البعض
عدد الروايات التى كتبها لهذا الغرض فى تلك المدة
بخمسين رواية كان يصيب منها أجراً ضئيلاً جداً .
ومعظمها ذات إطار تاريخى .

ومهما يكن من رداءة هذه الروايات التى تبرأ منها
مؤلفها فيما بعد ولم يعترف بها ضمن أعماله الأدبية فقد
كان لها فضل كبير فى تمرين قلم بلزك على التلغق
والسلاسة والانطلاق فى الكتابة بلا تهيب والمرانة على
الموضوعات الشعبية التى يعتبرها القراء أهم موضوعات
للكتابة ألا وهى الثروة والعشق ومعانى الشرف بالمفهوم
الاجتماعى الشائع . مع العناية بالانفعالات فى حياة الناس
أكثر من العناية بالأفكار . والحق أن العواطف العنيفة
قد تكون مسفة أو تافهة القيمة أو رعناء غير طبيعية :
إلا أن عنفها العارم يعوضها عن ذلك كله جواً من
الضخامة والرهبة .

والحقيقة أن بلزك عاش فى هذه السنوات نفسها
تحت سلطان انفعالى من هذا القبيل . ففى المنطقة القريبة
من محل إقامة أسرته تعرف مدام دى بارنى وهى ابنة
موسيقى ألمانى كان فى خدمة الملكة ماري أنطوانيت
قبل الثورة . كما كانت هى من بين وصيفاتها . لها من
العمر خمس وأربعون سنة . ولها زوج معتل الصحة
كثير الشجار أنجبت منه ثمانية أطفال فضلاً عن طفل
تأسع أنجبته من عشيقها سابق . وسرعان ما تعلق بلزك
الشاب بهذه السيدة التى غدت عشيقته وظلت مقيمة على
مودته إلى أن قضت نحبا بعد ذلك بأربع عشرة سنة .
وكانت علاقة بلزك بها عجيبة فهو مشغوف بها شغف
العاشق المدنف . وهو فى الوقت نفسه يبثها الحب الحزون

والقصار لا يكاد يدركه الحصر. ففى كل سنة كان يصدر رواية أو روايتين طويلتين وقرابة عشرين ما بين رواية موجزة وقصة قصيرة. وإلى جانب هذا كله ألف عدداً من المسرحيات لم تقبل المسارح بعضها. وما مثل منها لم يكتب له النجاح ما عدا مسرحية واحدة. وفضلاً عن ذلك أصدر فترة من الزمن صحيفة تظهر مرتين في الأسبوع كان يحرق بنفسه معظم موادها. وكان من عاداته أن يعمل معه دائماً كراسة للمذكرات، وكلما وقع على شيء يصلح لمادة قصصه أو خطرت له خاطرة أسرع بتلويها بلا حرج أمام أنظار الناس. ويعنى بتسجيل الأوصاف الدقيقة للأشياء والشوارع والبيوت والأثاث التي يستعملها مسرحاً لأعماله الأدبية. ويعنى عناية شديدة أيضاً بتلوين الأسماء الغربية لأنه كان يعتقد أن الاسم ذو صلة بشخصية صاحبه.

وعلى ما كان هذا الرجل من نهم للذات الدنيا ومناعها الحسية وشهواتها كان ينقلب في فترات الاشتغال بالتأليف راهباً من رهبان الفن لا يقرب شيئاً من تلك الأمور كلها ويعيش عيشة منتظمة يأوى إلى فراشه متى فرغ من وجبة العشاء المبكرة وينام إلى أن يوقظه خادمه في الساعة الواحدة صباحاً فيتدثر بالروب الأبيض الشهير فوق جلبابه الأبيض الناصع، لأنه كان يعتقد أن الثياب البيض من مستلزمات الكتابة ويشترط أن تكون هذه الثياب نظيفة طاهرة خالية من اللطخ والأوزار والشوائب. وعلى ضوء الشعاع ينصرف إلى الكتابة بريشة من قادمة غراب أبيض مستعيناً بأقداح متوالية من القهوة المركزة حتى الساعة السابعة صباحاً فيدخل الحمام ثم يستلقى ليستريح. وفيما بين الثامنة والتاسعة يحضر ناشره ليسلمه تجارب المطبعة ويتسلم منه ما كتبه في ليلته. وبعد خروجه يستأنف يلزك الكتابة حتى الظهر فيتناول غذاء من البيض المسلوق ولا يشرب إلا الماء والقهوة وينصرف بعد ذلك للعمل حتى السادسة

مساء فيتناول عشاءه الخفيف مع كأس واحدة من الخمر. وقد يزوره على العشاء صديق أو صديقان حميمان ولكنهما ينصرفان بعد سمر يسير جداً لينام الأستاذ.

ولم يكن يدري حين يشرع في الكتابة ماذا ينوى أن يكتب بالضبط، فيبدأ بمسودة إجمالية يعيد بعد ذلك كتابتها وتصحيحها، ويغير من ترتيب الفصول، ويشطب بعض الفقرات ويضيف أخرى أو يعلها. ويرسل في النهاية إلى المطبعة مخطوطاً لا تكاد تحمل طلائمه فإذا أتته تجربة المطبعة بعد التعديل والتصحيح النهائي من جانب المصححين المحترفين عكف على تعديلها المرة بعد المرة على نطاق واسع. ولا يسمح في النهاية بالطبع إلا على شريطة إتاحة الفرصة لتعديلات أخرى في الطباعات القادمة بغية المراجعة والتحسين. ولا يبالي بما يتكبده الناشر بسبب ذلك من نفقات مضاعفة يثير بسببها المازعات المستمرة.

ومناسبة علاقته بالناشرين نذكر أنه كان لا يتخرج عن الحصول منهم على نصيب من أجر الكتاب مقدماً متعهداً بتسليم المخطوط كاملاً في تاريخ معين، ولا يلبث أن يتفق ذلك المال وهو في منتصف الكتاب، فيكف عن الكتابة ليكتب فصولاً من قصة أخرى تناول من ناشر آخر جزءاً من ثمنها. وبذلك يدخل في دوامة من إخلال المواعيد، والكتابة في ثلاثة أعمال أو أربعة في وقت واحد، وكأن الشيطان في أعقابه يتعجله بسياطه أن يتم هذا وذاك وتلك! وما أكثر القضايا التي خاضها والتعويضات التي حكم عليه بها بسبب إخلاله بعقوده مع الناشرين.

وما أن واتته الشهرة حتى عاد لحياة البذخ فاستخدم وصيفاً خاصاً وطباخاً وخادماً. وكان يكسو خدمه ثياباً رسمية ابتدع نموذجها بنفسه. وأضاف إلى اسمه كلمة «دى» لنوهم ببالة أصله. ولعله من أوائل من فتنوا بزخرفة المسكن من الداخل فأنفق في ذلك نفقات طائلة

على زخرفات غريبة فاخرة سقيمة النوق ! وبطبيعة الحال تورط في الديون ممن يعرفهم ومن لا يعرفهم على السواء . ويذهب هذا المال غنيمة باردة لتجار الأواني الخزفية العتيقة وقطع الأثاث المهشمة التي يقال له إنها من مخلفات فلان في القرن الفلاني يجمعها ويكدها في مسكنه لتزيد من فساد ذوقه ولا حديث له مع زائريه وناشريه إلا عن الملايين الوهمية التي تمثلها تلك الصحف المكسورة المعلقة والأخونة والكراسي العرجاء .

ورغم التنازع اسمه قتر على والدته التي ضحكت بثروتها لاتفاذه من محب المعسرين وكثرت رسائلها إليه مستنكرة ومؤتية وهو لا يكاد يبالي ! ثم وعدّها بمائتي فرنك كل ثلاثة أشهر لأجر مسكنها وخادمتها وهي تساوي ثمانية جنهات ذهبية . ثم كانت تمضي السنتان والثلاث من غير أن يؤدي هذه المخصصات القليلة إليها ، في الوقت الذي كان يتفق الألوף المولفة على مجوهراته الشخصية وعصبة المطعم بالذهب والأحجار الكريمة وثيابه الفاخرة وولائمها الباذخة داخل بيته وخارجه . ومن عجب أنه كان معتدلاً في طعامه وشرابه حين يأكل وحده . حتى إذا أكل مع غيره أظهر شراهة تستلفت الأنظار . ومن عجب أيضاً أنه يكف عن الكتابة متى امتلأت جيوبه بالمال ، حتى إذا نصب معينه من النقود أكب على الكتابة باندفاع جنوني ليل نهار إلى أن يصيبه الذبول والشحوب . ونحت ضغط الحاجة إلى المال أو مطالبات الدائنين كتب أعظم مؤلفاته . حتى إذا تركوا له هدنة من غير مطالبة أو مشاغبة تبلد ذهنه وخبت قريحته !

وقد جلبت عليه شهرته صلات نسائية كثيرة بعد أن فتحت له أبواب صالونات الطبقة العليا . ووجد بين سيدات هذه الطبقة الكثيرات من العشيقات والصديقات من أشهرهن المركيزة دي كاسترس وهي ابنة دوق وحيدة الملك جيمس الثاني ملك إنجلترا . وصارتا تنانق ويتصمخ بالعلو حين يذهب لزيارتها كل يوم . ولا

تسمح له بأكثر من تفصيل يسها . ولم ينفض يده منها إلا بعد أن وثق بأنها تزيد معجباً ملها لا عشيقاً . وكان قد تبعها إلى جنيف هي وعمها وخرج معها في نزهة خلوية على أفراد طالبا فيها بالاستجابة للواعج غرامه فردته رداً جارحاً وعاد إلى المدينة مستهل العبرات ! ولم يلبث أن عاد إلى باريس وقد استفاد من هذه المغامرة القاسية نموذجاً ممتازاً لنوع من العلاقات التي تسود الطبقة العليا وقد استغل هذا النموذج في كثير من قصصه بعد ذلك . وكانت مغامرته الثانية مع سيدة روسية راسلته من أوديسا باسم مستعار ، فما كان من بلزاك إلا أن نشر إعلاناً في الصحيفة الفرنسية الوحيدة التي تدخل روسيا القيصرية عندئذ كى تتصل به هذه السيدة صراحة ، فاستجابت . وكانت تدعى إيفلين هانسكا وهي نبيلة بولندية واسعة الثراء في الثانية والثلاثين مقترنة بنبيل روسي أسن منها بكثير . وبذلك بدأت العلاقة العاطفية الكبرى في حياة كاتبنا . وأخذت رسائلهما تزداد حرارة وصراحة . وكشف لها بلزاك عن جراح قلبه فأثار شفقها واستثار الجانب الرومانسي فيها وهي التي تعيش حياة رتيبة مملة في قصر زوجها بأوكرانيا وسط خمسين ألف فدان من أرض السهول المنبسطة المتشابهة .

وبعد سنتين من التراسل دبرت السيدة حضورها مع زوجها وأبنتها وحاشية من الخدم والأتباع إلى سويسرا ثم دعت بلزاك للإقامة هناك في ضيافتها . وكانت في أوج فتنها حينئذ . وقد أخذت بعض الشيء عندما رأت أمامها رجلاً بديناً أحمر الوجه أشبه بالجزايرين منه بالكتاب والفنانين . ولولا ما في عينيه الذهبيتين من وميض أخاذ لنفرت منه نفوراً شديداً . ولم يلبث أن صار عشيقها ولم يفترقا إلا على موعد لقاء في الشتاء بمدينة جنيف . وفي الأسابيع الستة التي قضاهما معها هناك انغمس في المركيزة الإنجليزية بقصته « دوق لانجيه » وعندما عاد إلى باريس تعرف بكونتيسة من أصل إنجليزي شقراء شهوانية مولعة بخيانة زوجها المتساهل .

سنين . والغالب أن ترددها الطويل في الزواج لاختلاف
مكانتها الاجتماعية النبيلة عن مكانته ، فلا حرج أن
تتخذ عشيقاً وإنما الحرج في أن تحمل اسمه ! وكان
هذا رأى أسرته أيضاً ولا سيما أن ابنتها في سن الزواج ،
وظل بلزك طيلة السنوات السبع يغترف من ثروتها بلا
حياء . ونتج عن هذه العلاقة طفل ولد ميتاً في سنة
١٨٤٦ ولم تزوجه إلا في سنة ١٨٥٠ في ضيعتها بأوكرانيا
ونقل عليه الشتاء الروسي القارص قبل الزواج فرض
وتم الزواج وهو مريض وعاداً معاً إلى باريس حيث
اشترى من مالها مسكناً ضخماً أثني بيذخ عظيم . وعادوه
المرض فلم يبل منه ومات في السابع عشر من أغسطس
سنة ١٨٥٠ فحزنت عليه إيفلين زوجته حزناً عظيماً لم
يخفف من لواجه بعض الشيء إلا اتخاذها رسماً فاشلاً
شديد القبح يلتصق لدمايته بالقملة الغبراء . . . اتخذته
عشيقة !

٢ - الأب جوريو

تمتاز قصة « الأب جوريو » بأنها من أكثر ما كتبه
الروائي العظيم بلزك تمثيلاً لمزايه الفنية الكبرى . وأول
هذه المزايا حيوية الشخصيات الأساسية التي يعتبر كل
منها نمطاً بشرياً تتمثل فيه عاطفة معينة بسيطة فطرية
عاتية عتواً خارقاً للمألوف . فلم يكن بلزك موفقاً كل
التوفيق إذا عرض أحياناً لوصف شخصيات معقدة
التكوين . وهذا هو الفارق الأكبر بينه وبين روائي
عظيم من طراز آخر مثل فيدور دوستوفسكي . ويضاف
إلى ذلك أن قصة « الأب جوريو » تتميز بالتشويق المتصل
من بدايتها إلى نهايتها بحيث تستوى على القارئ استيلاء
شديداً . فهي خالية من العيب الذي قد يوجد في بعض
قصصه الأخرى حين يدع شخصيات روايته وأحداثها
جانباً ليدلإ إلينا بآرائه وتحليلاته الخاصة في مختلف أمور
الحياة وفلسفتها مما يعيننا أو لا يعيننا ولكنه ليس من
سياق القصة ولا من تكوينها الأساسي في شيء ، ومكانه

ولم يلبث أن شغف بها وصارت عشيقته في باريس مدة
طويلة وذاعت هذه العلاقة وخاضت فيها الصحف
المواعة باللفظ والمضاح . وعرفت الحساء البولندية
بخيانتها فكشفت إليه تويحاً قاسياً أزعجه جداً لأنه كان
قد بقي آمال مستقبله على الزواج بهذه الثرية النبيلة بعد
وفاة زوجها بإذن الله ! فاقترض مبلغاً كبيراً وأسرع
إلى فيينا حيث تقم ليرضاها وأنفق بجنون على مظاهر في
تلك الرحلة وكأنه يتبأ الحياة النبلاء الروس المترفة
بالفعل ولكنها ردت رداً أليماً وفارقت إلى أوكرانيا
مغضبة فلم يلتقيا إلا بعد ذلك بثاني سنوات ، وعاد إلى
باريس وإلى عشيقته المتهكة المتلافة فلدخل بسببها سجن
المعسرين ولكنها دفعت عنه دينه الباهظ وظلت مواظبة
على إنقاذه من ضائقاته المالية بعد ذلك . ثم رزق من
عشيقة تلك بطفل . ومما يذكر بهذه المناسبة أن ذرية
بلزك من عشيقاته المختلفات غلام وثلاث فتيات ،
لم يشغل نفسه بهم على الإطلاق . وتعددت صلته
الغرامية بنساء من المعجبات في فترات متقاربة . كانت
تكبله نفقات باهظة . وكان ينتهي بالاقتراض منهن
قروضاً ملمرة لثروتهن . وفي سنة ١٨٤٢ مات النبيل
الروسي زوج عشيقته البولندية ف شعر أن فرصته حانت
أخيراً للثراء العريض والتخلص من ديونه المرهقة .
ولكن الأرملة الحسنة أعلنت عن عزمها على العزوف
عن الزواج ، والزواج منه بصفة خاصة لأنها لم تستطع
أن تتناسى خياناته وتبذيره وديونه . فأطبق عليه اليأس
وأرسل إليها يقول إن الوفاء الجسد لا قيمة له ، فلمهم
أنها تملك قلبه في كل وقت . وما من امرأة أخرى
ملكته هذا القلب . وصمم على التوجه إليها لإقناعها
شخصياً . ورحل إلى بطرسبورج لذلك الغرض .
وكانت سنه اثنتين وأربعين سنة أما هو فكان في الثالثة
والأربعين . وكلاهما بدين . وقد تحقق ظنه فحسم
وجوده شكوكها وترددها وأصبحت عشيقته للمرة
الثانية ولكنها أبت أن تزوجه . ولم تقبل إلا بعد سبع

ابتدعها وأمزجتهم وميولهم وأنسابهم وعاداتهم وأرائهم ومواقع قوتهم وضعفهم - وبعد ذلك فقط - يشرع في رواية قصته . وهذا نجد الشخصيات منذ البداية مرسومة مع جوها وماضيا بألوان قوية أولية صارخة تختلف كثيراً عن ألوان الحياة الواقعية المألوفة لأنها أشد منها حيوية ودقة وتمائزاً في الحدود . ومع هذا فشخصياته تنبض بالحياة وتنفس وتجبرك على الإيمان بوجودها . وهذا راجع إلى عمق إيمان المؤلف بها شخصياً . فما يذكر عنه أنه آمن بوجود طالب الطب بيانشون الذي أنشأ أول مرة في الأب جوريو : وأعاد إظهاره طيباً بارعاً مخلصاً لمهنته في قصص أخرى . فلما حضر بلزك الموت جعل يقول لمن حوله :

- ارسلوا في طلب بيانشون ففى استطاعته وحده أن يتقنى !

والآن وقد فرغنا من الخصائص الفنية الأساسية للقصة ننقل إلى خلاصتها .

كان في نزل مدام فوكيه سبعة نزلاء . ففى الطابق الأول جناحان هما خير ما في النزل ، تحتل مدام فوكيه أصغرهما ، وتحتل أكبرهما مدام كوتير وهي أرملة موظف سابق في جيش الجمهورية الفرنسية ومعها فتاة صغيرة اسمها فيكتورين تايفير . وفي الطابق الثاني يسكن رجل شيخ اسمه بواريه ورجل في نحو الأربعين يزعم أنه تاجر متقاعد اسمه فوتران . والطابق الثالث به أربع حجرات تحتل إحداها عانس عجوز اسمها الآسة ميشونون وفي الأخرى صاحب مصنع سابق للشعيرة هو الأب جوريو . وفي الحجرة الثالثة يقيم طالب الطب بيانشون . وفي الرابعة طالب في الحقوق اسمه بوجين دي راستينيك . وفي الطابق الرابع تحت السقف المنحدر حجرثان للخادم كريستوف وللطاهية العجوز سيلفيا .

الصحيح في مقال أو دراسة مستقلة . أما في قصة الأب جوريو فلا وجود لشيء من هذه الشوائب المضحكة ، فهو بترك شخصياته تنفرد بمجال القول والعمل معبرة عن نفسها بألفاظها وأفعالها في موضوعية كبيرة . والنسيج الفني لعناصر القصة وشخصياتها متداخل السدى واللحمة . أما السدى فهو ذلك الحب الأبوى المسرف من جانب الشيخ جوريو نحو ابنتيه العاقبتين . وأما اللحمة فهي مطامع الفتى راستينيك وطموحه الدنيوى وخطواته الأولى التي شق بها طريقه الصاعد المتسلق وسط زحام المجتمع الباريسي الفاسد إلى درجة التعفن .

وما يجدر بالذكر أن بلزك أول روائي اتخذ نزلا بمثابة بؤرة أساسية للرواية . قصة « الأب جوريو » هي قصة الأشخاص الذين أقاموا في فترة معينة بنزل تملكه سيدة عجوز تؤجر حجراته المفروشة لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة . وقد حذا روائيون كثيرون حذو بلزك في هذا النهج بعد ذلك . لأنه نهج خصب ييسر للمؤلف أن يجمع في إطار واحد شخصيات شديدة التباين . ورغم كثرة المقلدين ظلت قصة « الأب جوريو » أنجح قصة عولج فيها هذا النهج ، بغير استثناء « اميل زولا » الذي حاكى بلزك في قصته « الأب جوريو » عندما ألف قصة « البيت المنقسم » .

ويبدأ بلزك القصة - شأنه في سائر رواياته - ببطء واضح . فطريقته الوصفية المدققة تحمله على إيراد وصف تفصيلي لمسرح الأحداث في القصة . ويبدو أنه كان يجد لذة خاصة في ذلك فيغمر القارئ بهذه التفاصيل والمعلومات بصورة تتجاوز كل حد معقول لرغبة قرائه . والحق أن بلزك في تدفقه الطوفاني في الوصف كالنهر الشاب الذي يحتاج إلى تهذيب وتحكم عن طريق السدود والجسور والخزانات . فبلزك ظل إلى أن مات يجهل فن الإدلاء بما هو ضروري فحسب والإحجام عما لا حاجة به إلى ذكره . ففقد البداية بصر هذا الخالق على أن يجبرك بلامح الشخصيات التي

ويمكن أن نعتبر هذه المجموعة صورة مصغرة لعناصر مجتمع بأسره . وكان الأب جوريو مقبياً بالنزل منذ ست سنين منذ تقاعد عن العمل . جاء يومئذ في ثياب أنيقة متحلياً بساعة ذهبية لها سلسلة غليظة من الذهب تتدلى منها الأختام ، وصندوق سعوط ذهبي مرصع . فكانت مدام فوكيه تتغنى بأناقته وغنادرته وتعجب بالتحف والطرف الثمينة التي يزين بها حجرة جلوسه ومنها أدوات فضية مزخرفة تذكارية وموروثة . وقال عن بعضها إنها أول هدايا زوجته الراحلة إليه وأنه يفضل أن يحفر الأرض بأظافره طلباً للقيمة على أن يتخلى عن هذه التذكارات .

وبعد سنة من الإقامة بدأ الأب جوريو يتنازل عن شيء من بلذته في الإنفاق ويحفظ يده على الطعام والنوافل . وفي ختام السنة الثانية انتقل من الطابق الأول إلى الطابق الثاني واستغنى عن إشعال النار في مدفاته طول الشتاء مع أن اسمه ظهر في الدليل السنوي تحت باب سندات الدولة الاستثمارية بما يكفل له دخلاً سنوياً لا يقل عن عشرة آلاف فرنك مما دعى مدام فوكيه إلى اتهامه بالإنفاق على شهوات خفية تلهم لإيراده الضخم . وبدأ النزلاء يتلصصون ويتجسسون إلى أن رأوا سيدتين شابتين في منتهى الأناقة تزوران خلسة ، كل منهما على حدة . وتولت الطباخة سيلفيا تعقب إحداهما عند خروجها فوجدت عربية فارغة تنتظرها في شارع جانبي ولما ووجه الرجل بهذه الحقائق الدامغة اعترف في دماثة مستسلمة أن السيدتين ابنتاه . وإن لم يبح لأحد بأنهما لا تعرفان بأبوتيه ولا تبرانه بالزيارة إلا لاستنزاف المال منه خلسة من زوجهما .

وهكذا مرت السنوات والشيخ جوريو يقطع تدريجاً من نفقاته الشخصية حتى انتهى به المطاف إلى الطابق الثالث وغدت ثيابه بعد الأناقة والبذخ أسبلاً كالحلة . واختفت مجوهراته وصندوق سعوطه ونخل جسمه وغطت الغضون محياه الذي كان في أول أمره

مستديراً يفيض حمرة وحيوية . فلم يعد فيه شيء من صورته الأولى . بل إن مشيته نفسها غدت مترنحة وطريقته في الكلام متعثرة .

وكان الشاب يوجين دى راسينيك طموحاً لا يكفيه أن يتخرج في كلية الحقوق محامياً ، بل همه الأكبر في شق طريق له بين صفوف الطبقة الراقية بباريس . وقد أدرك ما للنساء من نفوذ هائل في المجتمع الراقى فحصل على خطاب توصية من قريبة له عجوز في الريف تقدمه إلى إحدى ملكات المجتمع الباريسي كي تشمله برعايتها . وكانت هذه السيدة تعاني في ذلك الحين من هجر نبيل يرتقي كان عشيقها منذ أمد طويل فوجدت في يوجين الشاب مسلاة بعض الوقت وأكثر من دعوته إلى حفلاتها . وهناك تعرف بالدوقة لانجيه التي روت له قصة الأب جوريو التي كانت خافية عليه . فعرف أن زميله في النزول كان أكبر صنّاع الشهرة وقد أثرى من استغلال القحط والحاجة في باريس أيام الثورات والحروب فكان يبيع السلعة بعشرة أضعاف ثمنها . وخصص قرابة المليون فرنك مهراً لكل من ابنتيه أناستازيا ودلفين . وكان كل همه في الدنيا رفع ابنتيه إلى طبقة النبلاء بهذه البائنة الضخمة ، وبالفعل تزوجت الكبرى من الكونت دى رستو ، وتزوجت الصغرى — دلفين — من بارون ألماني ثرى من كبار رجال المال هو البارون توسنجن . وكان أبوهما يزورهما من حين لآخر بدعوة منهما على عهد امبراطورية نابليون ولكن بعودة الملكية اشتد ترمت الطبقة الراقية وصار من غير المرغوب فيه ظهوره في بيت صهره وصارت ابنتاه تحجلان منه فرضى بالتوازي من حياتهما . وكانت الابنتان سيان في جحود أبيهما والتشكر له ورغبتهما في موته للخلاص من عاره باعتباره رجلاً سوقياً من العامة . وفيما عدا هذا كانتا شديدتي العداء فيما بينهما عن نخاسد وغيرة . فالكبرى زوجة الكونت رستو تحضر حفلات البلاط لأن أسرة زوجها من أعرق الأسر

معاشه السنوى ليقدم لها ألفاً من الفرنكات تستعين بها على أزمته .

وفي الوقت نفسه استطاع يوجين أن يحصل لصاحبه دلفين على بطاقة دعوة إلى تلك الحفلة فكأنما قدم إليها نجماً من نجوم السماء في طبق من الفضة . فها هي أخيراً تظهر إلى جانب أختها في حفلة واحدة . وذهبت الاختان إلى هناك تباريان في التآلق إلى الصباح رغم علمهما قبيل موعد بدء الحفلة بأن والدهما على شفا الموت في حجرته الحفيرة بنزل مدام فوكيه . ولازم راستينياك الشيخ في ساعته الأخيرة ولم يذهب إلى الحفلة وعندما أرسل إلى الابنتين يدعوهما لوداع أبيهما الوداع الأخير رفضتا مغادرة الحفلة وردتا الرسول خائباً . وأخذ الرجل يهذى باسم ابنتيه ويناديهما في تحجب يتفطر له القلب إلى أن لفظ أنفاسه وفاضت روحه وهو يلقي تبة عقوق ابنتيه على زوجيهما معلناً أن حرمانه من رؤيتهما أقسى عليه من عذاب الموت نفسه .

ودفن جوريو في مقابر الصدقة . ورفض زوجا ابنتيه القيام بنفقات الجنازة فأقسم فيها يوجين طالب الحقوق وبيانشون طالب الطب الذى مرضه وسهر عليه بخنان وحب حتى النهاية .

٣ — نصوص مختارة

— إن النزل المعروف باسم « دار فوكيه » يقبل الزلاء من الرجال والنساء شباناً وشباناً على السواء من غير أن تتعرض هذه المؤسسة المحترمة لقالة السوء . ولكن من الحق أيضاً أن نقول إنه ما من شخصية شابة شوهدت هناك في مدى ثلاثين سنة . وإنه لا بدكى يقيم شاب في ذلك النزل أن يكون المرتب الذى تخصصه له أسرته شديد انحراف . ومع هذا ففى سنة ١٨١٩ — وهى الفترة التى تبدأ فيها هذه المأساة — كانت تقيم بذلك النزل فتاة فقيرة . . .

الفرنسية . أما دلفين الصغرى فزوجها أغنى إلا أنه المانى الأصل وزوجته لا تدعى لحفلات البلاط ولا لبيوت الأمراء ، فهى أقل من أختها الكبرى بمراحل فى المكانة الاجتماعية . ولذا فهى مستعدة أن تلتق بجميع الوحول التى تغطي الشوارع الموصلة إلى صالون من الصالونات التى لا تدعى إليها كأختها .

وللابنة الكبرى انستازيا عشيق هو الكونت مكسيم المقامر العرييد الأفاق كثير المبارزات . وقد بلغت ديونه فى القمار مائتى ألف فرنك هدد انستازيا بهجرها إن لم تدفعها عنه . فاضطرت أباه أن يبيع معظم ثروته الباقية له فى ذلك السيل . وباع أيضاً آخر ما تبقى له من تذكارات زوجته الفضية فى هذا السيل .

أما دلفين الصغرى فكان لها أيضاً عشيق هو الكونت دى مارساى الذى كانت تطمع بنفوذه فى الوصول إلى بعض الصالونات الراقية التى لم تشفع لها ثروة زوجها الطائلة فى دخولها . وكان يتقاضاها مبالغ باهظة فى حين كان زوجها شحيحاً ، فصار على الشيخ جوريو أن يزودها بين حين وآخر بما يرضى عشيقها .

وأخذ راستينياك يلقي شباكه على دلفين ويمتصها بغشيان القصور والصالونات التى صار يتردد عليها بحكم صلته بالدوقة وبحق اسمه العريق رغم فقره . وعرف الشيخ جوريو من وصيفة ابنته بتلك العلاقة الجديدة فلم يضيق بها بل أنفق آخر عشرة آلاف فرنك من ثروته فى تأثيث مسكن وثير فاخر للشابين العاشقين على شريطة أن يسمح له بشغل إحدى الحجرات كى يملأ عينيه من طلعة ابنته كل يوم حين تأتى للاجتماع بيوجين .

أما الابنة الكبرى فوقعت فى ضائقة أخرى حين تحم عليها حضور حفلة راقصة كبرى وأصر زوجها على ظهورها فى جواهر الأسرة الموروثة التى كانت قد رهنها لإرضاء لعشيقها . واضطر الشيخ رغم مرضه أن يبارح الفراش ويبيع ملاعقه وشوكة الفضية الثمينة ويرهن

— والآنة ميشونو العجوز تظل عينا المهنتين
 بقطعة من التفاهة الخضراء قدرة مسيجة بسلك من الحديد
 كاف لترويع ملائكة الرحمة ولإبعادهم عنها . أما شالحا
 ذو الأهداب المتباعدة المتساقطة فكأنما يستر تحته هيكل
 عظيماً ، فشد ما كان من جسدها بارز العظام حاد الزوايا .
 فترى أى حمض أكل الأعطاف الأثوية لهذه المرأة ؟
 فلا يد أنها كانت يوماً ما مديحة حسنة التكوين . أهى
 الرذيلة ؟ أهو الحزن ؟ أهو الطمع ؟ أم تراها أسرفت في
 الحب ؟ وهل كانت تاجرة بضاعتها الثياب المستعملة
 أم قصارى أمرها أنها كانت غانية ؟ أهى تكفر عن
 انتصارات شبابها الطائش الذى استنفدته فى الملمات
 بشيخوخة يفرغ منها من يمررون بها ؟ إن نظرتها الحالية
 من كل معنى تورث البرودة ومحنها المتقلصة تنذر
 وتنوعد ، وصوتها يقع على الأذن حاداً كأنما هو صوت
 جتلب يرسل صيحاته وهو قابع بين حشائش الأدغال
 عند اقتراب الشتاء .

— صعد يوجين الدرج الصغير خائر الروح . ولرآه
 فتح باب من الزجاج ورأى الخدم يسحبهم الجسادة
 كأنهم حمر تحت يد المطهرين . وكان الحفل الذى حضره
 قد أقيم فى قاعات الاستقبال الكبرى بالطابق الأرضى
 من قصر الفيكونت دى بوسيون ولم يكن الوقت قد
 اتسع له فيما بين توجيه الدعوة والحفل الراقص كى يزور
 قريته (الفيكوتنس) ولذا لم يكن قد سبق له دخول
 الحجرات الخاصة بها فى القصر . فهو إذن سرى الآن
 للمرة الأولى أعاجيب وأفانين هذه الأناقة الشخصية التى
 تنفصع دخيلة المرأة الراقية وروحها وأخلاقتها . . .
 والفيكونتس لا تستقبل أحداً قبل منتصف الخامسة .
 فلو جاء قبل ذلك لخمس دقائق لما استقبلته . أما يوجين
 الذى لم يكن يعرف شيئاً من المراسم المتباينة للحياة
 الباريسية فألقى نفسه مسوقاً إلى ارتقاء سلم ضخم مزين
 بأزهار كثيرة ، أبيض اللون ، له سياج مذهب
 ومفروش ببساط أحمر . وانتهى به السلم إلى جناح

والمنزل الذى يشغله هذا المنزل الرجوازي تملكه مدام
 فوكيه . وهو قائم فى نهاية شارع نيف سانت جينيفيف .
 فى الموضع الذى تنخفض فيه الأرض فى اتجاه شارع
 آرباليت بانحدار مفاجئ وعرب حيث صار من النادر أن
 تصعد أو تهبط ستابك الخيل . وهذا الطرف الخاص
 مما يوافق السكنى التى تسود الشوارع الضيقة بين قبة
 فال دى جراس وقبة البانتيون . . قبة يستولى المم على
 عابر السبيل مهما كان خلى البال . وصوت مرور عربة
 يبدو حدثاً ، والبيوت كثيفة وجدرانها تذكر الناظر
 بأسوار السجون . والباريسى الذى تفضل قلعاه الطريق
 إلى هناك لن يرى سوى عدداً من المنزل البورجوازية أو
 الملاجئ تسودها الفاقة والسامة والشيخوخة التى تلدب إلى
 الموت ، والشباب المرح الذى يضطر إلى الكدح
 اضطراراً . فما من حى أشد من هذا الحى فظاعة أو أشد
 منه خفاء . . .

— وواجهت المنزل تطل على حديقة صغيرة . . وعلى
 طول هذه الواجهة ممر مفروش بالحصى عرضه مقدار
 قامة يفصل بين البناء والحديقة الصغيرة . . والوصول
 إلى الممر عن طريق بوابة جانبية تعلوها لافتة مكتوب
 عليها « دار فوكيه » وتحت هذا السطر « نزل بورجوازي »
 للجنسين .

— والطابق الأرضى من هذا المسكن المعد لاستغلاله
 نزلاً بورجوازياً يتكون من حجرة أولى يصل إليها
 الضوء من الشارع عن طريق نافلتين ، والدخول إلى
 هذه الحجرة من باب الشرفة ويفضى هذا الصالون إلى
 قاعة الطعام التى يفصلها عن المطبخ بئر السلم ذى الدرج
 الخشبي . . . وما من شيء أدعى لانتقاض النفس من
 منظر هذا الصالون الموثث بمقاعد ذات ذراعين وغير
 ذات ذراعين مبطنه بقماش به خطوط عريضة أحدها
 لامع والآخر غير لامع على التوالي . وفى الوسط متصلة
 مستديرة ذات قرص من الرخام . . .

الفيكوتنس دى يوسيون التى كان مجهل تاريخ حياتها الشفوى ، ذلك التاريخ الذى يعتبر فى عداد تلك الأفاصيص المتغيرة التى تروى كل ليلة من أذن إلى أذن فى صالونات باريس .

— والفيكوتنس تربطها منذ ثلاث سنين صلة بالمركز داجودا بنتو من أشهر نبلاء البرتغال وأثراهم ، وهى صلة من تلك الصلات « البريئة » التى تسحر الطرفين فلا يطيقان معهما طرفاً ثالثاً . وقد ضرب الفيكوت دى يوسيون المثل للناس كافة فى احترام هذه العلاقة طوعاً أو كرهاً . وصار الناس الذين ترددوا على الفيكوتنس فى الأيام الأولى لهذه الصداقة فى الساعة الثانية بعد الظهر يجلبون المركز هناك على الدوام . ولما كانت الفيكوتنس عاجزة عن إغلاق بابها صراحة فى وجودهم لما فى ذلك من حرج شديد ، فهى تستقبلهم ببرود مسرف ولا تحول نظرها عن كلبها الكبير ، وبذلك فهم الناس أن وجودهم بضايقتها . وما أن شاع ذلك عنها حتى أدرك الجميع أن الفيكوتنس لا تحب أن تزار فيما بين الثانية والرابعة . فإذا بها فى هذه الفترة تنعم بالوحدة التامة . وكانت تختلف إلى المسرح ودار الأوبرا فى صحبة الفيكوت زوجها وصحبة المركز معاً ، بيد أن زوجها بما هو رجل كيس كان يترك زوجته دائماً مع المركز البرتغالى بعد أن يطمئن على استقرارهما فى المقصورة الخاصة . . .

— لى يوجين دعوة الفيكوتنس وألقى نفسه كالمسحور عندما دخل مقصورة أمامية بالمسرح وألقى جميع المناظر المقررة تصوب إليه هو والفيكوتنس التى كانت فى أبهى زينة . وفيما كانت الفيكوتنس تحذنه جعلت تقلب منظارها المقرب بين المقاصير ولقنت نظره إلى وجود البارونة دى نوسنجن على قيد ثلاثة مقاصير إلى اليمين أما أختها الكوتنس فكانت إلى اليسار مع صاحبها الميسو دى ترائى . وبعد أن نظر يوجين صوب البارونة (دلفين صغرى ابنتى جوريو) قال :

— إنها لفاتنة .
— حاجبها أبيضان .
— أجل . ولكن ما أجمل خصرها وأرشفها .
— ويذاها كبيرتان .
— يا لعينها الجميلتين !
— ووجهها مستطيل .
— ولكن الاستطالة فيه مستحبة .
— انظر إليها كيف تتناول منظارها المقرب ثم كيف تتركه من يدها ! إن سلالة جوريو تبرز بروزاً تاماً من حركاتها .
وأدهش يوجين أن يسمع الفيكوتنس تقول ذلك الكلام لأنها كانت فى هذه الفترة من الزمن تدبر منظارها فى أرجاء القاعة من تحتهما ولا يبدو عليها أنها تنظر صوب البارونة دى نوسنجن إطلاقاً ، ومع ذلك لم تقفها لفظة واحدة من لفتاتها أو سكناتها .
— قال الأب جوريو لطالب الحقوق الشاب :
— أيهما رافقتك أكثر : الكوتنس دى رستو أو البارونة دى نوسنجن ؟
— إلى أفضل السيدة دلفين لأنها تحبك خيراً مما تحبك أختها .
وما أن سمع الرجل الطيب هذه العبارة التى قالها الشاب بحرارة حتى أخرج ذراعه من تحت أغطية الفراش وشد على يد يوجين ، ثم قال الشيخ بتأثر شديد — شكراً . شكراً . فإذا قالت لك إذن عني ؟
فأعاد الطالب الشاب أقوال البارونة عن أبيها بعد أن حسنها وجملها ، فجعل الشيخ يصغى وكأنه يرهف السمع لكلام الله .
— ذهب الخادم كريستوف رسولاً إلى السيدتين يدعوهما إلى قراش احتضار والدهما واستأنف الشيخ حديثه المتقطع إلى يوجين :
— متحضران . إلى أعرفهما . هذه الطيبة «دلفين»

أى أمى سأسببه لها بموتى ! و « نازى » أيضاً . لا أريد أن أموت حتى لا أحملها على البكاء . إن الموت يا صاحبي يوجع القلب هو أن أنقطع عن رؤيتهما . لكم سيعذبني السأم هناك حيث أنا منطلق الآن . فالجحيم للأب أن يكون بغير أطفال . ولكنى والله الحمد دربت نفسى على الاستعداد لذلك الجحيم منذ زواجهما . أما فردوسى فكان حيناً كنا معاً فى شارع جوسيين وإن أسعدنى الحظ فذهبت إلى الجنة سيكون فى مقدورى أن أعود إلى الأرض بروحى لأطوف حولها . لقد سمعت الناس يرددون شيئاً من هذا القبيل . أترى ما يقولون حقاً ؟ لكأنى أراهما فى هذه اللحظة كما كانتا فى شارع جوسيين : تهبطان فى الصباح فتقولان لى « صباح الخير يا بابا » فأضعهما فوق ركبتي وأداعهما ألف مداعبة ، وهما تداعبانى برقة أيضاً . وكنا نفطر كل صباح معاً ونتعشى معاً . كنت باختصار أياً يستمتع بابتنيه . وهما هناك لم تكونا تعرفان عن الدنيا شيئاً ولا تحملان هماً . لكم كانتا نحبانى . يا إلهى ! لماذا لم تبقيا صغيرتين على الدوام ؟ كم أتألم ! رأسى يؤلمنى ... يا إلهى ! لو أن يليهما كانتا الآن فى يدي لما أحسست بآلام ألبته .

أعتقد أنهما ستحضران ؟ كريستوف غبى ! كان ينبغي أن أذهب أنا إليهما . أن هذا المنكود سيحظى برؤيتهما . — وعاد كريستوف خائب المسعى ، فذهب الشيخ جالساً فى فراشه وقال :

— كنت أعلم أنهما لن تأتيا . يجب أن يموت المرء كي يعرف حقيقة الأبناء . آه يا صديقى ! لا تزوج ولا تنجب أطفالاً ! ستمنحهم الحياة فيمنحوك الموت ! ستدخلهم الدنيا فيطردوك منها . كلا . إنهما إن تحضرا ! كنت أعرف هذا منذ عشر سنين . وكنت أحدث به نفسى أحياناً ، ولكنى لم أجروء على تصديقه . وانحدرت دمعتان كبيرتان من عينيه .

— آه لو كنت غنياً . آه لو احتفظت بثروتى ! آه لو لم أمنحهما كل ما ملكت يدي ! إذن لكائنا الآن بجوارى تلعمقان خلدى بقبلاتهما ! ولظلمات مقبلاً فى دار خاصة ذات حجرات جميلة وخدم وحشم . ولكائنا مدفأتى تتأجج دائماً بنيرانها ، ولكائنا الآن دامعتى العينين تشبهان وتنشجان ومعهما زوجاهما وأطفالهما . ولكن لا شيء من هذا لأن المال يمنح كل شيء . يمنح حتى البنات والبنين !



دراسة للتاريخ

لأرنولد توينبي

بمستلم
الأستاذ نواز محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - عرض عام

ولد أرنولد جوزيف توينبي بمدينة لندن في ١٤ أبريل سنة ١٨٨٩ . وينسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام في ميادين الثقافة الرفيعة . فكان عمه « أرنولد توينبي » من كبار المصلحين الاجتماعيين في عصره .

تلقى أرنولد جوزيف توينبي تعليمه في ويتشستر بكلية باليول بأكسفورد . وقد عمل عدة سنوات مدرساً بجامعة أكسفورد . ثم اشتغل خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بوزارة الخارجية البريطانية ، واختير عضواً بالوفد البريطاني بمؤتمر الصلح في باريس عامي ١٩١٩ و ١٩٤٦ .

وقد شغل توينبي منصب أستاذ مبادئ اللغة البيزنطية واليونانية الحديثة والآداب اليونانية القديمة والتاريخ اليوناني القديم بجامعة لندن خلال سنوات (١٩١٩ - ١٩٢٤) . ثم أمضى ثلاثين سنة (من عام ١٩٢٥ حتى تقاعده عام ١٩٥٥) أستاذاً باحثاً للتاريخ الدولي ومديراً للدراسات في المعهد الملكي للدراسات الدولية في لندن . ولقد كتب توينبي طائفة من المؤلفات في طابعها :

١ - الفكرة اليونانية التاريخية (١٩٢٤) .

٢ - حنة الحضارة (١٩٤٨) .

٣ - العالم والغرب (١٩٥٣) .

٤ - اقتراب مؤرخ من الدين (١٩٥٦) .

٥ - من الشرق إلى الغرب - رحلة حول العالم (١٩٥٨) .

٦ - تاريخ الحضارة الهلينية (١٩٥٩) .

على أن أهم مؤلفاته جميعاً موسوعته العظيمة « دراسة للتاريخ » التي تقع في عشرة أجزاء صدرت خلال الفترة (١٩٣٤ - ١٩٥٤) . وقد اختصرها المستر سومرفيل إلى جزئين ترجما إلى اللغة العربية في أربعة أجزاء . ثم أضاف توينبي جزءاً حادى عشر إلى كتابه ويتضمن خرائط تتصل ببحثه ، وجزءاً ثانياً عشر يتضمن تصحيح طائفة من الوقائع التي وردت في أجزاء كتابه العشرة والرد على منتقديه .

وقد طاف توينبي بمعظم أجزاء انعام باحثاً وزائراً ومنقياً الأمر الذي يجعل لدراساته وزناً خاصاً وقيمة عملية لا تنوافر لمعظم المؤرخين الذين ألفوا كتبهم بالاستناد فقط على المعلومات التي يتيحها لهم اطلاعهم على أعمال المؤلفين الآخرين ، بالإضافة إلى عمله وقتاً طويلاً بوزارة الخارجية البريطانية مما أكسبه اطلاعاً عملياً

على مجريات الأمور الدولية. وزار توينبي مصر مرتين : الأولى في ديسمبر سنة ١٩٦١ والثانية في أبريل سنة ١٩٦٤ ، وألقى خلال زيارته طائفة من المحاضرات الممتعة .

ومدار نظرية توينبي التاريخية أن الدراسة التاريخية الحقة ، ليست هي دراسة أمة بعينها أو عصر بذاته . بل إن البحث التاريخي يجب أن ينصب على « المجتمعات » إذ لا توجد أمة في العالم تتأني دراسة تاريخها بمعزل عن تواريخ بقية الأمم . وقد قسم المؤلف المجتمعات لوفاء بأغراض دراسته . إلى واحد وعشرين مجتمعاً ، اندرس معظمها ، ولم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هي : المسيحية الغربية - المسيحية الأرثوذكسية - الإسلامي - الهندي - الشرق الأقصى ، تضاف إليها عائلات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية . مثل اليهود . وتستند دراسة توينبي على إجراء بحث مقارن للحضارات ، وتسيطر عليه فكرة رئيسية تنبلور في أسئلة ثلاثة :

الأول : كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

الثاني : كيف ولماذا تتقدم هذه الحضارات ؟

الثالث : كيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

ويصهدف توينبي عن فكرة أن صفات خاصة في الجنس هي التي تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجده يسخر من القائلين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية وبالأحرى العنصر النوردي بالذات الذي يسمى إليه أمم أوروبا الشمالية ، على سائر الأجناس . فعنده أن الأجناس جميعها - عدا القليل منها - قد ساهمت في انبعث الحضارات إلى الوجود ، واشتركت في تقدم البشرية في مختلف مناحي العرفان . كذلك لا يؤمن بأن توافر عوامل معينة في البيئة الجغرافية - هي العامل الأساسي في انبعث الحضارة . ويخلص من آرائه بشأن ظهور الحضارات ، إلى أنها نتيجة استجابة لتحديد صادر ،

إما عن البيئة المادية ، وإما عن الوسط البشري ، أو عن كليهما ؛ في ظل زعامة أقليات مبدعة. وتنهار الحضارات وقتما تعجز المجتمعات عن إبراز استجابة لمبداعة تقوم بها أقليتها المبدعة . ويتطور الحال بهذه الأقلية - بعد إصابتها بالعمى والقصور - إلى التحول إلى مجرد أقلية مسيطرة . وتزد أغلبية المجتمع على تحكم أقلية . بحلولها (أي أغلبية المجتمع) عن بذل الولاء لهذه الأقلية (التي كانت مبدعة وتقود المجتمع صوب الارتقاء وأصبحت مسيطرة) وتبتعد أغلبية المجتمع عن السير وراء أقلية ومحاكلها في أعمالها . ويتلو تضعف العلاقة بين أقلية المجتمع وأغليته ، انهيار وحدة المجتمع الاجتماعية .

فاذا تحلل المجتمع ، انقسم إلى كسور ثلاثة :

أقلية مسيطرة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية .

ولكل كسر وظيفته في التاريخ الحضاري :

فالأقليات المسيطرة هي التي أنجبت الفلسفات التي ألهمت إنشاء الدول العالمية (الامبراطوريات) .

ونشأت عن البروليتاريات الداخلية - الأديان العليا التي رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية مثل الإسلام والمسيحية .

وتولدت عن البروليتاريات الخارجية - عصور البطولة التي هي ملاحم عصابات الحرب من المثيرين وتتولى الدول العالمية والأديان العالمية وعصور البطولة : ربط الحضارات بعضها إلى البعض الآخر .

وينتقل توينبي من هذا - وفقاً لمناهجه العام الذي رسمه في مقدمة مجلده الأول - لدراسة طبيعة الدول العالمية ، والعقائد الدينية العالمية . وعصور البطولة ، والاتصال بين الحضارات في حدود الزمان والمكان . ويختتم بحثه كلها بالتحدث عن طالع الحضارة الغربية . ويمثل توينبي صورة جديدة لأسلوب معالجة التاريخ وفقاً لأسس المذهب الوضعي . أي الأسس التي

هذه الفلسفة ؛ تفسير الأحداث التاريخية ، وسير الأجيال من حروب ومجاعات ، وقيام دول وفنائها ، ونشوء عروش وسقوطها . . . تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية المجردة . فكان أن جرّتهم هذه النظرة في تفسير التاريخ ، إلى استخلاص مبدأ الصراع الطبقي الذي يعتبرونه نذير الثورة الاجتماعية .

وعلى أساس الناحيتين المادية والروحانية يعرض تويني لبدائيات الحضارات وارتقاءاتها وانهارها وتلاقيها في الزمان والمكان . . الخ .

٢ — كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

يصدف تويني عن الفكرة القائلة بأن مصر هي أصل جميع الحضارات ، كما لا يقبل الفكرة القائلة بوجود حضارة واحدة هي الحضارة الغربية . ومن بين المجتمعات الحضارية الواحد والعشرين ؛ ثمة خمسة عشر تتصل بصلة البنوة بحضارات سابقة . من ذلك : اتصال حضارة المسيحية الغربية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت اللون الغربي من المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية) وحضارة المسيحية الأرثوذكسية (أي حضارة البلاد التي اعتنقت المذهب الأرثوذكسي من المسيحية — بلاد البلقان وروسيا) بصلة البنوة بالمجتمع الهليني (أي اليوناني) ؛ الذي ينسب بدوره إلى المجتمع المينوي (مركزه كريت) .

ولذا تتبعنا المجتمع الإسلامي إلى أصوله ، نجد أنه حصيلة اندماج مجتمعين كانا متميزين في الأصل هما : الإيراني والعربي . وباقتفاء أثر هذين المجتمعين ، نجد وراءهما مجتمعاً مندرجاً يدعى المجتمع السومري ، الذي تفرع بدوره عن المجتمع السومري .

لكن ستة مجتمعات فقط قد انبعثت مباشرة من الحياة البدائية وهي : المصرية — السومرية — المينوية — الصينية — اليابانية — الانديانية .

تخلق من التاريخ دراسة لها كيان خاص مشتق من منهاج البحث في العلوم الطبيعية . وتقوم هذه الأسس بدورها على مبدأ توافر علاقات خارجية بين الظواهر . إذ يجد عالم الطبيعة نفسه تجاه حقائق يتغزل بعضها عن البعض الآخر . وتنسم هذه الحقائق بالوضوح ؛ وضوحاً يتأق مع عددها وحساباتها . فإن لم يتمكن المؤرخ من عددها وتقييمها ، يعمد — كما فعل تويني — إلى تقسيم الظواهر التي يلاقيها في بحثه ، تقسيماً يمكنه من تقييمها . ثم ينتقل من هذا إلى تحديد العلاقات التي تربط بين هذه الحقائق التي استخلصها من دراسة الظواهر . وتعود مجموعة الحقائق التي يرتبط بعضها ببعض الآخر ؛ فتؤلف بينها حقيقة واحدة ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى التي تنتمي إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية . فإذا عمد رجل العلم إلى تطبيق هذه الأساليب في بحوثه ، لاقتضى ذلك منه ، الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ؛ فلا تجاوز واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

وتأسيساً على هذا الرأي ؛ يتولى تويني تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد من الأقسام المنزلة بعضها عن البعض الآخر ، قابل للفهم والتحديد يطلق على كل منها اسم « مجتمع » ، ويتسم المجتمع بكونه وحدة كاملة متماسكة . وينظر تويني إلى حياة المجتمع على أنها حياة طبيعية . على أنها شيء يقوم على أسس بيولوجية بحتة . فهو يرى في التاريخ مشاهد ، أي شيء يتألف من عدة حقائق يشاهدها المؤرخ ويسجلها . أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظره .

ويرى تويني أن الأحداث التاريخية جانبن : مادي وروحاني . وهنا يفرق عن غيره من المؤرخين الذين إما يقتصرون على سرد الأحداث التاريخية دون استقصاء دوافعها ، ولما يفسرونها تفسيراً مادياً مثلما يفعل فلاسفة الماركسية الذين ابتكروا فلسفة المادية التاريخية . ومدار

عامرة بالمياه . وطالع الجفاف الطويل الأمد والمتتالي
هذه المراعى ، فجابها سكانها بتحد استجابوا له بطرائق
مختلفة .

تمسك البعض بأرضهم وغيروا عاداتهم ، فابتكروا
نمط الحياة البدوية .

ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق
الاستوائية ، متتبعين أثر المراعى المرتدة . ومن ثم
احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التى لا يزالون يعيشونها
حتى الآن .

وآخرون ولجوا مستنقعات وغابات دلتا النيل .
فجابها بذلك التحدى الذى تمثله . وعملوا على تخفيفها ؛
فكان أن أقاموا الحضارة المصرية .

وانبعثت الحضارة السومرية بنفس الطريقة ومن
نفس الأسباب فى دلتا الدجلة والفرات . وانبعثت
الحضارة المايانية فى أمريكا الجنوبية من تحدى غابة
استوائية ، وانبعثت الحضارة الأندىانية من تحدى هضبة
كثيفة . وانبعثت الحضارة المينوية من تحدى البحر .
وكان مؤسسوها لاجئين من شواطئ أفريقيا التى أصيبت
بالجفاف ؛ فامتطوا البحر واستقروا فى كريت وغيرها
من جزائر بحر إيجه . ولم يأتوا فى بدء عهدهم . من البر
الأقرب فى آسيا وأوروبا .

وصفوة القول ؛ يمكن تفسير قيام الحضارات عند
تويني ، فى الفيض القائل بأن الأحوال الصعبة — أكثر
من السهلة — هى التى تولد هذه الأعمال الخجدة . ويقرب
تويني هذا الغرض إلى حيز الوقائع بفضل التفسيرات
التي يحصل عليها من المواقع التى سبق أن ازدهرت
الحضارة فى ربوعها ، لكنها أخفقت بعد ذلك . ثم كان
أن انكفأت الأرض إلى حالتها الأصلية :

١ — إن ما كان وقتاً ما مشهداً للحضارة المايانية ،
هو فى الوقت الحاضر ، غابة استوائية .

ولا يمكن أن يعزى قيام الحضارات إلى صفات
معينة فى جنس من الأجناس . إذ لا يمكن أن يرتبط
التفوق الروحي والذهني بلون البشرة . وتنداعى بالمثل ؛
النظرية القائلة بأن توافر ميزات خاصة فى بيئة ، يكفل
انبعاث الحضارة فيها . فهل تعتبر — مثلاً — البيئة
الخاصة التى أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية ، إليها وحدها
يعزى قيام الحضارة المصرية ؟ هنا تصمد النظرية
للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة
تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات . إذ
نجد ظروفاً طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلاً هو المجتمع
السومري . لكن النظرية تنهار فى واد أصغر وإن كان
مشابهاً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً من الأيام
مركزاً لأية حضارة . ولعلها تنهار كذلك فى وادى
السند . كما تنهار تماماً فى وادى نهر نيو جراندى ووادى
نهر كلورادو .

وبالأحرى ؛ لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل
الإيجابي الذى جلب الحضارات إلى الوجود . وإن كان
بلا ريب عاملاً عاضداً له خطره فى التشكيل الثقافى . إذ
ما يزال هناك عامل لا يمكن تحديده هو — على ما يظهر
كما يقرر تويني — سيكولوجى فى طبيعته . وهو أهم
عوامل انبعث الحضارات أهمية وأشدّها ارتباطاً
بالقضاء والقدر .

هنا يلتجئ تويني إلى استعراض الأساطير الكبرى
التي أودعها الجنس البشرى حكمته ؛ كما يلتجئ إلى
الأديان . فاستخلص فكرة مدارها أن الإنسان قد حقق
الحضارة ؛ لا نتيجة لمواهب بيولوجية عليا (أى التفوق
العنصرى) أو ثمرة بيئة جغرافية ؛ ولكنه حققها
استجابة لتحدى مواقف ذى صعوبة خاصة ، استثار
الإنسان ليهل جهدها ، لم يبدله من قبل .

فكان السهب الأفراسي (الصحراء الكبرى ،
والصحراء العربية) قبل فجر الحضارة أرض رعى

٢ - ازدهرت الحضارة السندية في ميلان في النصف غير المطر من الجزيرة : لكنه أصبح الآن قاحلاً تماماً .

وتقوم أطلال بصرى وتدمر في واحات صغيرة في الصحراء العربية .

وتدل التماثيل القائمة في جزيرة إيستر - وهي من أقصى الأماكن بعداً في المحيط الهادى - على أنها كانت مركزاً لحضارة بولونيزية .

ونجد أن الأرض « البكر » تبرز استجابات أشد حيوية - من الأرض التي سبق اقتحامها بالفعل ، وشغلها مقيمون متحضرون فيسروا المعيشة فيها . كما أن الهزيمة الساحقة الفجائية كنيلة باستئثار الجانب المهزوم لترتيب نظام داره والاستعداد لتحقيق استجابة متمصرة .

وتبدى الأمثلة المختلفة أن الشعوب التي تشغل مواقع حدود وتعرض لعدوان متصل ، تبدى استطالة أشد إشراقاً من جيرانها أصحاب المواقع الخفية . وما برحت طوائف وشعوب تعاني طوال قرون ، صنوفاً مختلفة من النقم أنزلتها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها . وتستجيب - بصفة عامة - الشعوب والطوائف التي أصابها النقم ، لتحدى الحرمان من المشاركة في فرص ومزايا معينة ، بإبراز طاقة استثنائية ، وإظهار أهلية غير عادية في الاتجاهات المفتوحة أمامها .

٣ - كيف ولماذا تتقدم الحضارات ؟

يحدث الارتقاء الحضارى - وفقاً لرأى توينبى - وقتما تصبح الاستجابة لتحديد معين ، لا ناجحة في نفسها فحسب . لكنها تستثير تحدياً إضافياً يقابل باستجابة ناجحة .

فكيف يتأتى قياس مثل هذا الارتقاء ؟

هل يقاس وفقاً لسيطرة متزايدة على بيئة المجتمع الخارجية ؟

يجيب الأستاذ توينبى عن هذين السؤالين بأن ثمة نوعين من السيطرة المتزايدة :
الأول : سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

الثاني : سيطرة على البيئة المادية : تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجى المادى .

يبد أن التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى . لا يصير قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فإن التوسع الحربى هو - عادة - مظهر نزعة حربية ، نعتم بدورها قرينة على تدهور المجتمع . لا ارتقائه .

ولا تبدى التحسينات التكنولوجية - سواء أكانت زراعية أو صناعية - سوى ارتباطاً قليلاً - أو لا شئ - ألبتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . وحقاً ، فقد يرتقى تماماً الأسلوب الفنى وقتما يكون التحضر الفعلى في مرحلة المخطط . والعكس بالعكس .

أما قوام الارتقاء الحقيقى : فعملية يطلق عليها توينبى كلمة « التسمى » . ويعنى بها التغلب على الحواجز المادية . وتعمل عملية « التسمى » على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها ، لتستجيب للتحديات التي تبدو بعد ذلك داخل النفس ، أكثر منها خارجها . أى أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته .

ولكن ، ما هى علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى المؤلف إلى تقرير أن التسمى أساسها ؟ ثمة رأيان شائعان :

الأول : يجعل من المجتمع ، مجرد حشد من قوات هى الأفراد .

الثاني : يعتبر المجتمع كائناً حياً ، وما الأفراد إلا أجزاء منه لا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع الذى ينتسبون إليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى . فإن المجتمع عنده ، نظام للعلاقات بين الأفراد ، ولا يتأتى للكائنات البشرية

أن نحقق وجودها الحقيقي إلا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد . ويكون عملهم من جزئين . الأول : تحقيق إلهامهم — أو كشفهم — مهما يكن من أمره .

الثاني : هداية المجتمع الذي ينتمون إليه ، إلى سبيل الحياة الجديدة هذا .

ويتأتى — من الناحية النظرية — حلول هذه الهداية بطريق أو بآخر :

إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التي تحولت الأفراد إلى مبدعين .

وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية . وبعبارة أخرى : الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير — من الناحية العملية — هو مجال الاختبار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ، ١. خلا أقلية بسيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاة هي « طريق مختصر » ؛ لكنه طريق في وضع عامة الناس جميعاً سلوكه في إثر زعمائهم ؛ ليحملوا إلى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء — وفقاً لما سبق — يتضمن « تمايزاً » بين أفراد المجتمع الذي يسير في مرحلة النمو . إذ سترز بعض الأجزاء استجابة ناجحة في كل مرحلة . وسينجح بعضها في تتبع خطاها بفضل المحاكاة . وسيفشل بعضها في تحقيق الإصالة أو المحاكاة على السواء ومن ثم تهاوى . وسيكون ثمة تمايز بين مصائر المجتمعات فواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة . إذ يتفوق بعضها في الفن والبعض في الامتنارة الدينية ، والآخر في الابتكارات الصناعية . بيد أن غايات الحضارات تماثل في جوهرها .

٤ — وكيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضارى في ثلاث نقاط :

الأولى : إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة . وتحول هذه الأقلية — بعد إخفاقها — إلى أقلية مسيطرة .

الثانية : رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولأدائها والعدول عن محاسنها .

الثالثة : ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية .

ونصر بعض المذاهب الفكرية على نسبة انهيارات الحضارات إلى عوامل خارجة عن نطاق البشر :

١ — نادى كثيرون بأن سبب انحطاط الحضارة ، انحلال الكون ذاته بسبب قدمه . وهذا ما لا يوافق عليه توينبي مستنداً على آراء الكتاب المحدثين الذين يبعُدون عصر « انحلال الكون » إلى مستقبل قصي لا يسهل تصوُّره . وهذا يعنى انتفاء تأثيره — كلية — على حضارات ، سواء في الحاضر أو في الماضي .

٢ — ينقض توينبي فكرة سبنجلر وغيره القائلة بأن المجتمعات هي كائنات لها صفات التحول الطبيعي من الشباب والنضوج إلى الاضمحلال مثلها في ذلك مثل مخلوقات الحية . ذلك لأن المجتمع ليس كائناً من هذا النوع .

٣ — نادى آخرون بوجود شيء حتمى من شأنه تعويق سير الوراثة ، الأمر الذي يؤثر على الحضارة وعلى الطبيعة البشرية ، وأنه بعد انقضاء فترة من التحضر لا يتيسر لعاش الجنس إلا بفضل سكب « دم جديد » همجى . وهذه فكرة يلحظها توينبي بقوة ، إذ يرى أن لا فضل للجنس على آخر في انبعاث الحضارة .

٤ — وليس اضمحلال الأسلوب الفنى والتقلص الجغرافى — بفعل الغزو العسكرى الخارجى — مقاييس الانهيارات وعواملها .

هـ - الدول والأديان العالمية

يقرر توينبي أن ثمة ثلاثة أمثلة بارزة للدول العالمية الأولى : تنبعت الدول العالمية بعد انهيار الحضارة ، لا قبلها . وتتولى الدولة العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية . ولا يعتبر قيامها بشراً مهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي ؛ لما سيأتي فيما بعد من أسباب .

الثاني : تنبعت الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة . والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية فخسرت ولاء الجماهير المحكومة ولعجباها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة للم شعث المجتمع إبان التحلل .

فإن أخذت هذه المظاهر معاً ؛ تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى مهمة . فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعي ، إذا بها في نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل ومناوئته .

والدول العالمية يفرضها بناتها ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوضاع عصر الاضطرابات . وهي - وفقاً للتعبير السيكلوجي - نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي والحفاظ على عاياه . وهي دواء ناجح لداء يتمثل في بيت انقسم على نفسه انقساماً يجمع الجانبين على السواء . والانقسام نوعان :

نوع أفقي : يحدث بين الطبقات التي تصارع بعضها بعضاً . وهذا هو الصراع الطبقي أساس نظريات كارل ماركس ومريديه .

نوع رأسي : يتخذ سبيله بين الدول المتحاربة . وفي غمار عصر الاضطرابات وتحلل الحضارات ، تنبثق الأديان العليا .

ويعيب توينبي على « جيبون » المؤرخ الكبير إلقاءه مسئولية انهيار الحضارة الرومانية على المسيحية ،

واعتبار الأديان سرطانات تلهم الأنسجة الحية للحضارات . فإن توينبي يؤمن إيماناً لا تشوبه شائبة بلور العقائد الدينية في مجريات التاريخ . ومن رأيه أنه يكمن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة في الوقت الحاضر ، نوع من العقيدة الدينية العالمية . وعن طريق الديانة تولدت الحضارة - أصلاً - عن حضارة أقدم منها :

١ - فالحضارتان المسيحيتان الغربية والشرقية ، تولدتا عن الحضارة الهلينية عن طريق العقيدة المسيحية .
٢ - وحضارة الشرق الأقصى ، تولدت عن الحضارة الصينية ؛ عن طريق بوذية المهايانا .

٣ - والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية .

٤ - والحضارتان الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السورية ؛ عن طريق الإسلام . ثم توحدت الحضارتان في حضارة واحدة أطلق عليها توينبي اسم « الحضارة الإسلامية » .

ويخلص توينبي من دراساته للدور الأديان العليا على مسرح تاريخ الحضارات . بأن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء ، عكس ما يشاهد في تواريخ الحضارات من تعدد وتكرار . ويتبدى هذا التعارض بالنسبة للبعد الزمني . كما يتبدى بالنسبة للبعد المكاني : فإن الأديان الأربعة العليا الحالية (الإسلام - المهايانا البوذية - الهندوكية - المسيحية) يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها ببعض الآخر . ونجد هذا التعاطف أشد وضوحاً بين المسيحية والبوذية المهايانية ، إذ تشترك الديانتان بوجود إله مخلص يضحي بنفسه فداء للبشر . أما عن الإسلام والهندوكية فإنهما يعكسان كذلك نظرة عميقة لطبيعة الإله ، جعلت للعقيدين معنى مميزاً ورسالة باتت علماً عليهما . إن الإسلام - كما يقول توينبي - قد أعاد

توكيد وحدانية الله ، في مقابل الضعف البادى في تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية .

وخلص توينبي من هذا إلى تقرير أن الأديان العليا الأربعة ، مجرد ألوان أربعة لمنهج واحد . ونجدته يحمل التعصب الدينى ، وفكرة انزال كل دين عن الآخر ، ويتساءل عن سبب تقبل المسيحية الفكرة اليهودية عن الإله الغيور — وهى فكرة قادت المسيحيين إلى التعصب الأعمى — عوضاً عن فكرة المسيحية الأصلية « الله محبة » . ومن رأيه أن هذه الردة قد كبدت المسيحية خسارة روحية جسيمة . ويعنى هذا أن المسيحية الجديدة قد واءمت بين فكرتين متناقضتين :

الأولى : فكرة البطش وعدم التسامح ، وهى صفة إله اليهود « ياهوى » ومن سماته الغضب والقسوة والغيرة .
الثانية : فكرة المحبة والتسامح التى تقوم عليها دعائم المسيحية الأصلية .

فكان أن ضعف الوازع الدينى وخبأ ضياء الدين في نفوس المسيحيين ، فأقبلوا على عبادة نظم شاذة مثل النازية والفاشية وما إليها ، وانصرفوا إلى ماديات الحياة وتكالبوا على متعها تكالباً أعمى .

٦ — تلاقى الحضارات

تتلاقى الحضارات وتتصادم ، ولهذا أهميته الكبرى في التاريخ البشرى . وليس أدل على أهمية النور الذى أداه التلاقى بين مختلف الحضارات في عملية تكوين الأديان العليا ، من استعراض ما قامت به منطقتان صغيرتان نسبياً هما :

أولاً — حوض نهري سيحون وجيحون : إذ كان مسقط رأس البوذية المهابانية على الصورة التى انتشرت بها في عالم الشرق الأقصى .

ثانياً — سوريا الأصلية : فقها تبلورت المسيحية في الشكل الذى انتشرت به في العالم . كما انبعثت اليهودية

في سوريا الجنوبية . وإذا اعتبر الحجاز امتداداً لسوريا — صوب الجنوب — لأمكن إدخال الإسلام في نطاق العقائد الدينية التى ظهرت في تلك البقعة .

ففى سوريا ، تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل ومن البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول ، ومن حوض دجلة والفرات ومن السهوب العربية .

كذلك تتلاقى في آسيا الوسطى الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الحضبة الإيرانية ، وتلك الآتية من الهند عبر الممرات الواقعة فوق جبال هندكوش . ومن الشرق الأقصى عن طريق حوض نهر تاريم . وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة التى أخذت مكان « منطقة بحر متوسط أخرى » وورثت خاصية التوصيل هى الأخرى ، وشهد على وجودها فيما مضى بقاياها الماثلة في بحر قزوين وفي بحر آرال وفي بحيرة بالكاش .

فاللور الذى رسمه القدر — وإخالة هذه — لذين المركزين القويين لحركة التجارة ، وقد أداه كل منهما من واقع الأمر — المرة بعد الأخرى — وذلك في غضون الخمسة الآلاف أو الستة الآلاف سنة منذ انبعاث الحضارات الأولى .

فقد ظلت سوريا فترات متعاقبة : مصرحاً للمصادمات بين الحضارتين : السورية والمصرية ؛ وبين الحضارات : المصرية والحثية والمينوية (الكريتية) وبين الحضارات : السورية والبابلية والمصرية والهلينية (اليونانية) ؛ وبين الحضارات السورية والمسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية . وفي نهاية المطاف ؛ شهدت المنطقة الاتصالات بين الحضارات : العربية والإيرانية والغربية .

وكذلك كان حوض سيحون وجيحون مسرحاً للمصادمات خلال فترات متعاقبة بين الحضارتين : السورية والسندية ؛ وبين الحضارات : السورية والسندية

والهلبية والصينية ؛ وبين : الحضارة السورية ،
وحضارات الشرق الأقصى .

وترتب على تلاقى الحضارات - كما يعمرو توينبي -
أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الديني ،
قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد
من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الفعال - الذي
لا نظير له - بين الحضارات في هاتين المنطقتين ؛ يفسر
التركيز الغير العادي - داخل حدودهما - كمواطن
انبعاث الأديان العليا .

ولقد عرض توينبي في كتابه لطائفة من مظاهر
التلاقى بين الحضارات المختلفة . وأخص بالذكر تلاقى
الحضارة الغربية مع كل من : روسيا - البلقان - الهند
- العالم الإسلامي - اليهود - الشرق الأقصى .

وعنده أنه مهما يكن من أمر النكبات التي حلت
بالعالم الإسلامي في خلال القرن التاسع عشر ، فإنه
ما حل النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت
دار الإسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى
بضع مقاطعات من أطرافها . وأمكن هذا الجوهر انتزاع
نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية
والهولندية . وللعالم الإسلامي - في الوقت الحاضر -
أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية ، وفي طليعتها
النفط وكعبر للمواصلات الرئيسية . الأمر الذي يجعله
نقطة الصراع الدولي بين الكتلتين المتنازعتين .

ويعتبر توينبي اليهودية ظاهرة اجتماعية شاذة
بحسبائها فضلة متحجرة من حضارة بادت وانقرضت
في كل مظاهرها . ولما فقدت اليهودية صفتها ككلولة ،
استثار هذا التحدى اليهود ليلدعوا لأنفسهم طرازاً من
الكيان الطائفي ، استعاضوا داخل نطاقه عن فقدان
دولتهم وبلادهم ؛ بالاحتفاظ بذاتيتهم في صورة
« تشت » و « انتشار » بين طهراني أغلبية أجنبية وفي
ظل حكم أجنبي . وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل

التخصص في مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على
تنمية مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحرف
الحضرية . ويرى توينبي أنه مهما يكن من أمر التسامح
الذي ما برح الناس في الدول الغربية يبدلون له اليهود
المقيمين بين ظهرانيهم ؛ فإن الفرد المسيحي ما برح
يجابه تضامناً وثيقاً - ماسونية - يربط اليهود بعضهم
ببعض . كما يواجه طموحاً يهودياً إلى المطالبة بمزيد من
المزايا التي يسبغها المجتمع الموحد في الغرب - رسمياً -
على جميع أفرادها ، بما في ذلك اليهود . لكن اليهود
ليسوا على استعداد - من جانبهم - لمنح غيرهم أية مزايا .
فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود في منزلة
نفساني ، ويجد اليهودى نفسه - عملياً - مبنوذاً مختلف
الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحي الغربي - من
الوجهة الرسمية - يقرر المساواة بين مواطنيه .

٧ - طوابع الحضارة الغربية

أسفرت أبحاث توينبي عن انبعاثات الحضارات
وانحلالها ؛ على أن السبب في كل حالة ، نوع من
الإخفاق في تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع في
حق نفسه بصرفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع ،
ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية
أقامه نفسه لنفسه .

ويطبق توينبي هذا الرأي على المجتمع الغربي .
فيجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على
عبادة بضعة أوثان . إلا أن من بين هذه الأوثان ، وثناً
سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين
الأولى والثانية : هذا هو وثن الدولة الإقليمية .

ويعتبر توينبي ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى
حد العبادات ، بمثابة نذير رهيب للغرب ؛ من ناحيتين :
الأولى : أن هذا التعلق الوثني بالدولة الإقليمية ،
هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم
المصطنع بالصيغة الغربية .

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة ، هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة - وقد يكون عددها ست عشرة - من الحضارات الإحدى والعشرين .

وحقاً ، ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه ، ويشند فيها استعمال العنف - وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية - هي إلى أبعد حد : أكثر عوامل الفناء شيوعاً .

ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي ، روحانية وليست مادية . إذ رغماً عن بلوغ هذا المجتمع الذروة في تقدمه المادي ، إلا أنه يحس « مجوع روحاني » .

ولإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحي فألزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها ؛ فإلى متى تحتل العيش بدون عقيدة دينية ؟

هنا يقول توينبي « إن التائمين في ييذاء المجتمع الغربي ، قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية - مثل الكنائس الطائفية - أوثان تجلب عبادتها الحرب ، لا السلام . وهذا ما يجعل التائمين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل هو - « النظم السياسية الشاذة » .

ومن رأى توينبي أنه يستحيل توفير حياة اجتماعية للإنسان ، دون كفالة قسط من الحرية الشخصية ومن العدالة الاجتماعية معاً . وتعتبر الحرية الشخصية شرطاً ضرورياً لانحياز البشر للعمل ؛ أي ما يكون نوعه ، وخيراً كان أم شراً . على حين تعتبر العدالة الاجتماعية قاعدة التعامل الاجتماعي البشري السامية . ولذا تدفع الحرية الشخصية الطليقة أضعف الناس إلى أسوأ منزلة ، لن يتأتى تطبيق العدالة الاجتماعية على علاقتها ، بدون كبت الحرية التي بدونها تنتفي طاقة الإبداع من الطبيعة البشرية .

ومن ثم ، تتأرجح جميع النظم الاجتماعية - وفقاً

لتوينبي - في موضع بين هذين الطرفين النظريين . وبطالعنا من قبيل المثال : عنصراً الحرية الشخصية ، والعدالة الاجتماعية . ونجدهما ممزجين بنسب مختلفة في دستورى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي السارين في الوقت الحاضر . ولقد اصطلاح في أنحاء العالم الغربي على تسمية هذا المزيج - أي ما تكون نسبته بالديمقراطية .

وبالأحرى ، أصبح استخدام اصطلاح « الديمقراطية » مجرد شعار من الدخان لإخفاء الصراع الحقيقي بين مبادئ الحرية والمساواة . وكان أن كشف أن التوفيق بين هذين المبدأين المتنازعين يمكن أساساً في مبدأ يتوسطهما هو « الإخاء » . وإذا كان خلاص الإنسان اجتماعياً يعتمد على مقدار من التوفيق يقيض له في إبراز هذا المبدأ السامى إلى عالم الحقيقة والواقع ، سيتبين للإنسان أن حلق السياسيين وتفننهم ، لم يحمله بعيداً ؛ فها برح مبدأ الإخاء بعيداً عن متناول البشر بسبب التعصب الديني والقومي .

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادي وحده . فإن قيص له أن يشد الخلاص ؛ يصبح سيده الوحيد ، مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالية الجنس البشري ؛ تلك التي لم توفق في المجال المادي ، توفيق الإنسان الغربي .

ويخلص توينبي إلى تقرير ضرورة تنظيم العالم على أساس دولي ينتفى منه التعصب القومي . ويتم ذلك بإقامة حكومة عالمية توجه شؤون العالم لمنفعة جميع أجناسه دون تمييز . فإن أبت دول العالم ذلك بحكم حرصها على سيادتها الإقليمية ، يصبح الفناء والدمار نصيبها جميعها .

وعنده أن حل جميع مشاكل العالم يكمن في تطبيق نظام اشتراكي يحصل فيه كل فرد على نصيبه العادل من إنتاج المجتمع في ظل نظام عالمي الطابع وأن يتجه الناس جميعاً إلى خالقهم يلتمسون الهداية والرشاد .

ليس مبعث هذا الصراع القائم بين القلب والعقل - لحسن الحظ - مجهولاً ؛ فقد تبدى في شكل تأثير العلم الغربي الحديث على الأديان العليا ، ودامها في مرحلة من سيرها حين كانت لا تزال تحمل قدرأ من التقاليد القديمة لم تعد لها قيمة من أية وجهة ، حتى ولو لم تكن النظرة العلمية قد ظهرت إلى الوجود .

وعسانا تذكر أنفسنا بأن كلا من الأديان الأربعة العليا الحالية قد واجه لونا قديماً من النظر العقلي خلال عهد سابق ، من تاريخه ، وأنه قد وفق إلى مصالحة . وما القواعد الدينية المقررة في كل عقيدة عليا ، إلا حصيلة توفيق تم بينها وبين فلسفة دنيوية جابهتها العقيدة الدينية وقت نشوئها ، وألفت نفسها عاجزة عن نبذها أو إنكارها . ذلك لأن هذه المدرسة الفكرية كانت تسيطر على الجو الفكري الذي كانت تعيش فيه أقلية مثقفة في المجتمع ؛ ذلك المجتمع الذي اعتبرته العقيدة الدينية وقتذاك ميدان تبشيرها . فما اللاهوت المسيحي والإسلامي إلا عرضاً للمسيحية والإسلام بأسلوب الفلسفة الهلينية (اليونانية) . كما أن اللاهوت الهندي عرض للعقيدة الدينية الهندوكية بأسلوب الفلسفة السنديية . بينما كانت بوذية المهايانا إحدى مدارس الفلسفة السنديية التي حولت نفسها إلى دين دون أن تزول صفتها في نفس الوقت كفلسفة .

يبد أن هذا لم يكن أول فصول القصة :

فإن المدارس الفلسفية كانت تكون نظاماً فكرياً راسخاً في الوقت الذي عرفتها فيه الأديان العليا إبان نشوئها ؛ فكانت بذلك قوة فكرية دينامية . وفي هذه المرحلة الباكرة من الحياة والنمو والازدهار - وهي مرحلة يمكن مقارنتها بمرحلة نمو العلم الغربي الحديث - جابهت

المدارس الفلسفية الهلينية والسنديية ، العقائد الوثنية التي ورثتها الحضارتان الهلينية والسنديية عن الإنسان الأول . ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن هذين الحادتين السابقين قد عاءا إلى الظهور :

فإذا كانت البشرية قد أمكنها الصمود لاصطدامين في الماضي بين الدين والعقل ، أفلا يتيسر التنبؤ بخروجها سليمة من الاصطدام الخالي ؟

مدار الإجابة ؛ علم نشوء مشكلة الصراع بين العقل والدين في الاصطدامين السابقين ، بينا لقيت هذه المشكلة في الاصطدام الأخير حلا كان من قوة الأثر في أهداغ عصره وبيئته ، بحيث عاش ليغدو لب المشكلة التي تواجه عالم القرن العشرين الذي طبعه الغرب بطابعه .

لم تنشأ مشكلة التوفيق بين القلب والعقل عندما حدث الاصطدام بين فلسفة يارغة ووثنية موروثة ؛ ذلك لانعدام العلة التي تدفع الفريقين إلى الاصطدام . فإن العمل - لا الإيمان - هو لباب الدين البدائي . ولا تتوقف المشاركة في الدين على قبول العقيدة ، لكنها تتوقف على المشاركة في ممارسة الطقوس الدينية . وما مزاولة الطقوس الدينية في الدين البدائي غاية في ذاتها . ولا يعرض للمزاولين لتلك الطقوس أن يتطلعوا إلى ما وراءها ، بحثاً عن الحقيقة التي تحملها تلك الطقوس بين طياتها . وبكلمة أوضح ؛ لا تحمل هذه الطقوس في الدين البدائي أى معنى سوى الإيمان بالأثر العملي الذي يحدثه أداؤها على الوجه الصحيح .

وعلى هذا ؛ فإن قام فلاسفة في ظل هذا الوضع الديني البدائي وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامة التي تحدد البيئة البشرية على هدى قواعد تقوم على العقل ، تلتمع أمراً بأنه « حق » وآخر بأنه « زائف » ؛ إن حدث هذا ، فلن يقع صدام بين العقل والدين ، طالما بقى الفيلسوف قائماً بواجباته الدينية المتوارثة .

وليس ثمة في فلسفته ما يمنعه عن القيام بها ، نظراً لأن هذه الطقوس الموروثة خالية من أى شيء يتعارض مع أية فلسفة .

وهكذا ؛ واجهت الفلسفة والدين البدائي أحدهما الآخر ، دون أن يتصادما . لكن انبعث وضع جديد ، حالما ظهرت الأديان العليا إلى الوجود . وحقاً إن الأديان العليا قد ساقطت أمامها — وحملت معها — مجموعة ضخمة من الطقوس الموروثة التي كانت شائعة في المجتمعات التي شهدت النشأة الأولى لهذه العقائد الجديدة إلا أن هذا الزيد لم يكن جوهرها بالطبع . والطابع الجديد المميز لهذه الأديان العليا ؛ أنها طالبت أتباعها بالولاء لها ، على أساس تلقي أنبيائها الوحي بأنفسهم من لدن الله الكريم ، وعرض الأنبياء ما يوحى إليهم على أنه تعبير عن حقائق .

وأياً ما تكون الحال ؛ أصبحت « الحقيقة » مجالا ذهنياً تختلف فيه الآراء . فهناك سلطانات مستقلتان أحدهما عن الآخر :

ويطالب السلطانان كلاهما بالقوامة على ميدان نشاط الفكر بأسره . وبالتالي ؛ استحال على « العقل » و « الوحي » أن يعيشا بسلام جنباً إلى جنب ، على غرار ما حدث قبلئذ من تكافل ودى متبادل بين العقل والطقوس الدينية .

وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق والمشروعية الجارفة ، ولكن يجافى أحدهما الآخر . ولا نجد إزاء هذا الموقف الأليم ؛ إلا بديلين فحسب :

الأول ؛ أن يتمكّن أسلوبا الحقيقة — اللذان يقومان جنباً إلى جنب — من التوفيق فيما بينهما .

الثاني ؛ وأن يصارع أحدهما الآخر حتى يصصره ، فيتم له إخراج خصمه من الميدان .

وقد أمكن الفريقان المواجهة بينهما سلمياً عندما تلاقت الفلسفتان الهندية واليونانية مع الديانات المسيحية

والإسلامية والبوذية والهندوكية . وفي هذه المواجهة ؛ ارتقت الفلسفة — ضمناً — لإرجاء توجيه النقد العقلي لما يتلقاه الأنبياء من وحي ، وذلك مقابل السماح للفلسفة بأن تعيد تشكيل رسالات الأنبياء في أسلوب جديد هو أسلوب « السوفسطائيين » .

ولسنا نشك في إخلاص الفريقين كليهما في تقبل هذا الحل الوسط . ولكننا نرى أنه ليس حلاً حقيقياً لمشكلة العلاقة بين الحقيقة القائمة على الفهم ، والحقيقة القائمة على الوحي . وهذا الذي سمي بالتوفيق بين نوعي الحقيقة المائل في أسلوب عقلي جديد دعى ؛ « اللاهوت » يعدو أن يكون كلاماً . وأثبتت الصيغ التي تتنادى بها المعتقدات ، أنها لن تستطيع أن تدمج ؛ لأنها تركت المعنى المبهم للحقيقة ، على غموضه الذي ألفتة عليه .

وأصبح مقدراً للصراع أن ينشب مرة أخرى عاجلاً أو آجلاً ، نتيجة للحل الوسط الذي وصفناه . فإن فرض وصيغت حقيقة الوحي في أسلوب الحقائق العلمية ، فإن رجال العلم لن يطبقوا حبس أنفسهم عن توجيه النقد لجماع مذهب يسبغ على نفسه صفة الحقيقة العلمية . ومن ناحية أخرى ؛ فإن المسيحية إذا ما استطاعت يوماً أن تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلي ، فإنها لن تتخرج عن المطالبة بالهيمنة على ميادين المعرفة التي هي المجال الشرعي للعقل .

وفي ضوء ما ذكرنا ؛ نرى أن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً ، كارثة على العقل والدين جميعاً . فإن كلا من الدين والعقل ، ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية . والحق ؛ أن السيطرة على الطبيعة البشرية التي منحها العلم للإنسانية ؛ هي أقل للإنسان أهمية — إلى أقصى الحدود — من أهمية علاقاته بنفسه وبأخوانه البشر وصلته بالله . على أن ما حققه الإنسان من مآثر فكرية وتكنولوجية ، لها أهميتها لشخصه ، لا في حد ذاتها ؛ وإنما بقدر ما ساقته إلى مجابهة القضايا

المعنوية ، ومصارعتها . وبغير ذلك ، لعله يمضى في طريقه معرضاً عنها . وعلى هذا ، فقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكن العلم الحديث لم يشارك في إيجاد حلول لها ، وما كان في وسعه أن يفعله . والواقع أن أهم الأسئلة التي ينبغي على الإنسان أن يجيب عنها ، ليس للعلم فيها قول .

هنا يتضح لنا ما هو المطلوب من الدين :

إن عليه أن ينزل للعلم عن كل فرع من فروع المعرفة العقلية ومنها تلك التي اصططلحت التقاليد على أنها داخلية في اختصاصه ، واستطاع العلم أن يضمها إلى حوزته . ذلك لأن السلطان التقليدى الذى تمتع به الدين على ميادين المعرفة ، كان عرضاً تاريخياً . وقد ربح الدين كلما تخلى عن سلطانه القديم على ميادين المعرفة ؛ فإن معالجتها لم تكن أصلاً جزءاً من واجباته ، ومدارها توجيه الإنسان صوب غايته الحقيقية وهى عبادة الله ودخوله ملكوته تعالى . وبهذا كسب الدين - دون شك - بتنازله للعلم عن ميادين فكرية مثل الفلك وعلم الحياة (البيولوجية) وغيرهما من ميادين المعرفة التي سردناها فيما سبق . بل إن نزول الدين للعلم عن ميدان « علم النفس » ، قد يكون مفيداً للدين بقدر ما هو مؤلم له . لأن اللاهوت المسيحى قد تخلص بذلك من طائفة من تلك الغيبيات التي تمثل الآلهة في طباع البشر . وقد ثبت في الماضي أنها كانت أمتع حاجز قام بين النفس الإنسانية وخالفها .

فإذا استطاع العلم أن يفعل ذلك ؛ لأثبت - حقاً - أنه بدلاً من أن ينتزع النفس البشرية من الله ، قد دفع بها خطوة إلى الأمام تقربها من بلوغ غايتها الأبدية البعيدة .

ولو أمكن للدين والعلم - كلاهما - أن يتلاقيا في المجالات التي خصت كلاهما ؛ بحيث يكون التواضع حيث ينبغي ، والثقة بالنفس حيث تجب ؛ لو تم هذا ،

لربما وجد العلم والدين أنفسهما في النهاية ، وقد التقيا عند صيغة تمهد لإعادة التوفيق بينهما . إلا أن الشعور الطيب وحده لا يغنى عن السعى ؛ فإذا أراد كل من الدين والعلم تحقيق عودة التوفيق بينهما ، فإن عليهما البحث في سبيل هذه الغاية عن جهد مشترك .

وقد عرف العلم والدين ذلك في الماضي عندما تصادمت المسيحية بالفلسفة الهلينية واصطدمت العقيدة الهندوكية بالفلسفة السندية . لكن الفريقين المتصادمين وفقاً إلى حل سلمى أوقف الصراع بينهما ؛ مداره لإضفاء تعبير لاهوتى على الطقوس الدينية ، واستخدام التعبيرات الفلسفية في سرد الأساطير . بيد أن التوفيق بين الفلسفة والدين ، قام على تشخيص فاسد للعلاقة بين الحقيقة الروحية والحقيقة العقلية ؛ وجاء ذلك من افتراض خاطئ بإمكان صياغة الحقيقة الروحية في عبارات فلسفية وهذا ما يدفعنا في عالم القرن العشرين الغربى الطابع ، إلى بذل النصح للقلب والعقل بالحذر من التردى في مثل هذه التجربة التي لن يكتب لها النجاح في النهاية .

وحقاً ؛ إن افترضنا أطراح اللاهوت الموروث للأديان العليا الحالية ؛ وأن يحل محلها لاهوت مستحدث يعبر عنه بمصطلحات العلم الغربى الحديث ؛ لما كان نجاح هذا العمل الجريئ إلا مجرد تكرار خطأ سابق . وتفسير ذلك أن اللاهوت المصاغ صياغة علمية (بفرض تصور حدوثه) سيثبت قصوره وفناءه ؛ على طول المدى . مثله مثل ضروب اللاهوت التي صيغت من قبل صياغة فلسفية فأصبحت وقت كتابة هذه السطور تتبدى كأحجار الرخى حول أعناق البوذيين والهندوكيين والمسيحيين والمسلمين . إن الصيغة العلمية قاصرة ؛ لأن لغة الفكر أضعف من أن تنقل فراسة النفس . وهذه الصيغة العلمية فانية ؛ لأن إحدى مزايا البحث العقلى أنه دائم التحول ، وأنه يطرح جانباً النتائج التي سبق أن توصل إليها .

إذن ؛ ما الذى ينبغي أن يفعله القلب والعقل للتوفيق بينهما ، مسترشدين بإخفاقهما فى الماضى فى الوصول إلى صيغة تجمع بينهما فى صورة لاهوت ؟

إن العقل الغربى ما زال - حتى كتابة هذه السطور - مأخوذاً بالانتصارات المتوالية التى حققها العلوم الطبيعية والتى توجت حديثاً بالانتصار الرائع ، ألا وهو تحطيم تركيب الذرة .

ولكن ؛ إن صح القول بأن ميلاً واحداً يقطعه الإنسان فى طريق سيطرته على الطبيعة غير البشرية ، لا يعدل فى أهميته للإنسان ، بوصة واحدة يحرزها طريق تعزيز طاقته على التعامل مع ذاته ومع رفاقه ومع الله . إذا صح هذا ؛ لاتضح أن أعظم مآثر الإنسان فى القرن العشرين لميلاد المسيح وأبهر أعماله - إذا قيست بالماضى - مداره فتح أرض جديدة فى ميدان النفوذ إلى حقيقة الطبيعة البشرية .

ولقد كان ولوج الفكر الغربى - فجأة - ميدان علم النفس ؛ أحد النتائج الفرعية للحربين العالميتين الماضيتين اللتين استخدمت فيهما أسلحة قميئة بإحداث نتائج مدمرة هزت النفس البشرية . وقد أمكن الفكر الغربى بفضل التجربة الإكلينيكية التى لم تسبق من قبل ، استبانة أعماق النفس والإحاطة بخفايا الشعور الباطن . فكان أن أحرز فكرة جديدة عن نفسه ؛ باعتباره حارساً يهيمن على هذه اللغة النفسية التى لا يسبر غورها .

ويمكن تشبيه الشعور الباطن بطفل أو بهمجي . بل بحبوان وحشى . إلا أنه - كذلك وفى نفس الوقت - أشد من الشعور فطنة وأكثر أمانة وأقل منه تعرضاً للخطأ . إن الشعور الباطن عمل من أعمال الخالق الثابتة الكاملة ؛ أقامها جل شأنه لتكون « مراكز انتظار » . أما الشخصية البشرية الشعورية ؛ فلأنها - أيداً - غير مكتملة النمو . إذ تقرب دوماً إلى كائن أعلى منها بما لا يقاس . فهو الكائن الأعلى ، خالق

هاتين الأداتين المختلفتين - وإن كانتا متلازميتين - المعبرتين للنفس البشرية : الشعور واللاشعور . وإن كان قد أتيح للعقل الغربى الحديث ، أن يكشف اللاشعور (الشعور الباطن) ليرى فيه - فقط - مادة جديدة لعبادة الوثنية ؛ فإنه يكون بذلك قد أقام بينه وبين الله حاجزاً جديداً ، عوضاً عن اغتنامه فرصة جديدة تزيد من الله قرباً . ولأنها - دون شك - لفرصة جديدة للعلم والدين ، أجدر بهما أن ينتهزاها معاً لتحقيق مزيد من القرب من الله . ويتأتى ذلك بأن يتوفرا معاً على تفهم مخلوق الله المتغاير - أى النفس - فى أعماق لاشعورها ، وفى سلوكها الشعورى ؛ على السواء . فإن تأتى ذلك ؛ فأى كسب يتاله العلم والدين جزاءً وفاقاً لهذا الجهد المشترك ؟

حقاً ؛ إن اجزاء سيكون رائها . فإن اللاشعور - لا العقل - هو أداة الإنسان ووسيلته إلى حياته الروحية . لأنها ينبوع الشعر والموسيقى والفنون المرئية ، وهى السبيل الذى تسلكه النفس إلى الاتحاد مع الله . إن الهدف الأول لهذه الرحلة الفاتنة التى ترتادها النفس - أن تتغلغل بعيداً فى نبضات القلب . فإن للقلب عللاً خاصة به ، لا يدركها العقل .

والهدف الثانى للنفس البشرية من هذه الرحلة - أن تكشف عن طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المطابقة للفعل والحقيقة التى يدركها الحس ، وتتعرف عليها البدنية . ومبعث الخلاف ؛ إيمان كل من الحقيقتين - وحدها - بأنها تملك الحقيقة الأزلية .

والهدف الثالث ؛ محاولة العثور على القاعدة الأساسية للحقيقة الأزلية . تلك القاعدة التى ينبغى أن تقوم عليها : الحقيقة العقلية ، والحقيقة الحسية .

والهدف الأخير للنفس البشرية فى هذه الرحلة الروحية - أنها بوصولها إلى الصخرة القابعة فى أعماق عالم النفس ، يتأتى لها أن تبلغ مزيداً من الإلهام الكامل بالله القيوم :

وللأسف الشديد ، يتجاهل علماء اللاهوت —
مخلص نية — التحذير القائل « إن الله لن يرضيه أن
يمنح شعبه الخلاص عن طريق الجدل » . وهذا ما تردد
الأنجيل بقولها « كابدوا أيها الأطفال الصغار ولا تمنعهم
إن صدوكم عن القدوم إلى ، لأن هذا طريق ملكوت
السماء . . . ولن تدخلوا ملكوت السماء حتى تؤمنوا
وتصبحوا كما لو كنتم أطفالاً صغاراً » .

والحق ، أن اللاشعور — من وجهة نظر العقل —
مخلوق يشبه الطفل من ناحيتين :

الأولى : من ناحية أنه في بساطة تفكيره يمشى
مع الله ، ويستجيب إليه تعالى . وهذا أمر يعجز العقل
عن مجاراته .

الثانية : من ناحية انتفاء روح المنطق منه ، وهذا
ما ينبذه العقل .

وعلى العكس من ذلك ، يرى العقل « اللاشعور
متعالم لا قلب له » اشترى معجزة السيطرة على الطبيعة
بشمن قوامه خيانة النفس . إن اللاشعور قد جعل رؤياه
للإله تتضاءل وتفتى في وضوح النهار العادي .

على أن العقل — بالطبع — ليس عدواً لله ، مثلاً
أن الشعور الباطن (أى اللاشعور) ليس في الحقيقة
خارج نطاق الطبيعة . إن العقل واللاشعور — كلاهما —
من عمل الله ، ولكل منهما ميدانه وعمله المقسوم له .
ولا يقتضى الأمر أن يشهر أحدهما بالآخر ، إن صدقا
عن العدوان .



حركة القلب والدم في الحيوان ولهم هارفي

بسم
الدكتور بول غليوبنخي

ونحن نجهل هل سمح هارفي بمشاهدة عملية التشريح والاشتراك فيها : ومهما يكن فقد فاز من تلك المدرسة بدرجة بكالوريوس في الآداب B. A. سنة ١٥٩٧ . ويرجح أن المدرسة ثقافته تثقيفاً عاماً وجعلته واسع الإلمام باللغتين اليونانية واللاتينية وبمبادئ الجدل الفلسفي والفيزيكا .

ثم غادر وليم هارفي كمبردج واتجه إلى بادوا بإيطاليا لدراسة الطب ، ولا شك أن شهرة مدرستها الطبية — التي لمع فيها فيزيالوس العظيم ومن بعده فابريسيوس — هي التي جذبت به إلى تلك المدينة . ولا شك أيضاً في أن عبقرية فابريسيوس كانت من حوافز هارفي على الاهتمام بالتشريح الذي أصبح فيه بإرشاده خبيراً . وقد أزعج هارفي في مؤلفه عن حركات القلب الثناء والتعظيم إلى أستاذه فابريسيوس .

وفيما كان هارفي يدرس الطب في بادوا ، كان فابريسيوس يستكمل معلوماته عن صمامات الأوردة التي كان سيلفيوس — أستاذ فيزيالوس في باريس — قد وصفها منذ زمن . إلا أن فابريسيوس كشف عنها من جديد سنة ١٥٧٤ . وقد أشار هارفي بلباقة إلى أن

تعد رسالة « حركة القلب والدم في الحيوان » لوليام هارفي نقطة تحول خطيرة في تطوير الفكر الطبي ، وهذه الرسالة جديرة بترجمة مستفيضة ، غير أن طولها لا يلائم حجم هذه السلسلة . لذلك فقد اختصرنا منها بعض الأجزاء وأبقينا على أجزاء أخرى ، محاولين التبسيط في الترجمة تنكياً بالقارئ عن التوغل في أصلها العسير ، فهو يتسم بالتركيز ، والتعقيد في الكتابة وفي تشابك الحجج ، وصعوبة استخلاص السهل المفيد .

ولد وليم هارفي سنة ١٥٧٨ وكان أكبر أبناء توماس هارفي من أعيان فولكستون بولاية كنت . بدأ دراسته في مدرسة كنتربري الابتدائية Grammar school وفي سنة ١٥٩٣ انتقل إلى كلية كايوس بكمبردج (القسم الداخلي) . وكان الدكتور كايوس — مؤسس المدرسة ومديرها — هو الذي أدخل في إنجلترا الدراسة العملية للتشريح ودراسة اللغة اليونانية . وقد استطاع بنفوذه أن يظفر لمدرسته بترخيص يسمح لها كل عام بتشريح جثتين من أجساد من نفدت فيهم أحكام الإعدام .

فابريسيوس لم يفهم وظيفة الصمامات على حقيقتها إذ ظن أن الغرض منها هو منع الإفراط في تمدد الأوعية كلما جرى الدم من الأوردة الكبيرة إلى الأوردة الصغيرة ، وأن الشرايين في غنى عن تلك الصمامات لأن الدم فيها في حالة مد وجزر دائيين ، هذا بينما فطن هارفي إلى أن وظيفة الصمامات هي الحيلولة دون ارتداد الدم الوريدي وأنها على ذلك عامل هام في دورة الدم .

وقد نال هارفي سنة ١٦٠٢ — بعد أن أقام خمس سنوات في بادوا — شهادة « دكتوراه في الطب » تميز له مزاولة فنون الطب وتعليمها في كل بلد وفي كل مركز من مراكز العلم . ويبدو أن الدكتور الجديد نال إعجاب أساتذته فقد جاء في شهادته : « . . . لقد أجاب في أثناء امتحانه لإجابة تدل على البراعة وقوة الذاكرة والعلم إلى حد يتجاوز كثيراً الآمال الكبيرة التي كان המתحنون قد وضعوها فيه » .

وعند عودة هارفي إلى إنجلترا في تلك السنة نفسها نال — بالإضافة إلى شهادته السابقة الذكر — درجة الدكتوراه في الطب من جامعة كمبردج . وبعد سنتين أي في سنة ١٦٠٤ ، استقر في لندن وتزوج من كريمة لانسلوت براون طبيب الملكة إليزابيث والملك جيمس الأول ، ولم ينجب منها أطفالاً . وانتخب زميلاً بكلية الأطباء سنة ١٦٠٧ وطبيباً لمستشفى القديس بارتولوميو سنة ١٦٠٩ وفي سنة ١٦١٥ عين محاضراً « لومليا » Lumleian lecturer تحت رعاية كلية الأطباء الملكية ، وتلك الوظيفة المشرفة للغاية ، ظل يشغلها حتى سنة ١٦٥٦ حينما استقال منها .

وفي عام ١٦١٧ عين طبيباً عرضياً extraordinary للملك جيمس الأول . فلما توفي جيمس عينه نجله شارل الأول طبيباً اعتيادياً لأسرة الملك . وإضافة إلى هذه المهمة كان هارفي طبيباً لطائفة من أسر النبلاء ، ومن مشاهير مرضاه فرنسيس باكون الذي لم يحز إعجاب هارفي .

وقد رافق دوق لينوكس في رحلاته من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٣٢ كما رافق الملك شارل الأول إلى اسكتلنده سنة ١٦٣٣ .

ونستطيع أن نعد سنة ١٦٢٨ سنة القمة في حياة هارفي العلمية إذ ظهرت في خلالها في مدينة فرانكفورت أم ماين رسالته باللاتينية عن الدورة وعنوانها :

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus

أي : « دراسة تشريحية تحليلية لحركة القلب والدم في الحيوان » .

وقد زعم الإيطاليون أن سيزالينو Cesalpino (١٥٢٤ — ١٦٠٣) أستاذ الطب في بيزا سبق هارفي في الكشف عن الدورة الدموية ما بين سنة ١٥٧١ وسنة ١٥٩٣ (أي قبل هارفي الذي لم يعلن عن هذا الكشف إلا في سنة ١٦١٦) . والحقيقة أن سيزالينو كان قد وصف الدورة الصغيرة أي الرئوية ، غير أنه لم يصل إلى معرفة جلية للدورة الكبرى في الجسم بأكمله ، ومن المحتمل أن يكون هارفي قد وقف على شيء من نظريات سيزالينو عندما كان طالباً في بادوا ، وإن كان قد أكد في الفصل الأول من مؤلفه أنه حاول الكشف عن حركات القلب ووظائفه ، بالملاحظة المباشرة لا بالاعتماد على كتابات سواه (وربما يكون لنا أن نشك في ذلك كما سنرى فيما بعد) وأنه قد عمد ، لبلوغ تلك الغاية ، إلى تشريح الحيوانات وإلى تجارب على الأوعية الدموية في عدد من الحيوانات الحية التي ترى قلوبها بالعين المجردة ، وذلك بالإضافة إلى حيوانات أصغر استعان في ملاحظة قلوبها بعلسة مكبرة ، وأنه عزز برهانه بتشريح الجثث البشرية . ولقد كان هارفي مشرحاً بارعاً .

ويلاحظ أن هارفي قد شغلته مسألة الدورة وقتاً طويلاً قبل نشر مؤلفه ، إذ أنه يبدو — في الجزء الثاني

من مذكراته التي يحفظ بها الآن المتحف البريطاني - أنه عرف الدورة منذ سنة ١٦١٦ عندما كانت سنة ٣٧ سنة ، أى قبل نشر مؤلفه الذي نحن بصدده باثنتي عشرة سنة . ولا غرو أن شهرة هارفي تدهورت إلى حد ما بعد نشر مؤلفه ، ذلك أن الكثيرين من أديباء التفكير قد هاجموا . غير أن القدر شاء أن يعوضه خيراً في حياته عن تلك الهجمات : فقد اعترف الجميع بعد ذلك بصحة كشفه .

وقد اهتم هارفي أيضاً بالتشريح المرضي وهذا منذ بدء دراسته بمدينة بادوا إلى حين وفاته ، وقد نشر (كليل) تقارير عن ٦٣ صفة تشريحية مرضية أجراها هارفي بنفسه : منها تشريح أجساد أخته ووالده والكثيرين من أصدقائه . الأمر الذي يشير إلى أنه لم توجد في هذا الوقت في إنجلترا أى معارضة لإجراء الصفات التشريحية .

وتدل تقاريره على استعماله طريقة صحيحة دقيقة في التشريح وعلى محاولته ربط شكل الأحشاء بالحالة المرضية ، وهذا ما يستدل عليه أيضاً من خطابه إلى رويولان (انظر فيما بعد) . غير أن أمراض الصمامات فاته وأن تفسيراته اصطفت دائماً بالنظريات القديمة المستندة إلى الحرارة والرطوبة والأخلاط وهي النظريات الموروثة من جالينوس أو من أرسطو . وأن بعض نظرياته الفسيولوجية كانت خاطئة مثل قوله « إن الرئة هي التي توسع الصدر بحركة ذاتية » جرياً على ما كان يعتقد في ذلك العهد .

ومن الحوادث التي تذكر في هذا المقام : ونحن نعرض لطريقة تفكير هارفي : ما حدث في قضية ساحرات لانكاشير سنة ١٦٦٤ : فقد طلب إليه أن يتفحص أجسام سبع ساحرات ممن أفلتن من الإعدام وأدى تقريره إلى تبرئة أربع منهن . ويبدو لنا مسلط هارفي في تلك القضية مسلطاً طبيعياً ، غير أنه يتم

في الواقع عن سعة صدر وواقعية في التفكير ، وكانت هاتان الصفتان نادرتان في ذلك الزمان الذي كان فيه السير توماس براون (١٦٠٥ - ١٦٨٢) - المشهور بعدم تعصبه الديني - يؤكد إيمانه بالسحر .

وقد ترتب على صداقة هارفي للعرش أن حامت حوله ، بحق ، في أوائل الحرب الأهلية سنة ١٦٤٢ ، شبهات ولأته للملكية ، فدخل عليه فوج من الثوار سرقوا أمتعته وبعثوا مذكراته في التشريح وفي تطور الحشرات وفي التشريح المقارن .

وفي سنة ١٦٤٥ انتخب مديراً لكلية مرتون في أكسفورد ولكنه - بسبب الحرب الأهلية التي شنها كرومويل ضد الملكية - لم يحتفظ بهذا المنصب أكثر من سنة واحدة ، ثم انسحب تدريجياً من الحياة العامة : وما زاد في اعتكافه إصابته بالنقرس .

وانشغل في أثناء ذلك الاعتكاف بتحضير رسالته عن تولد الحيوانات de generatione التي نشرت في سنة ١٦٥١ والتي عبر فيها عن فكرة خاطئة في التلقيح ، فحواها أن تلقيح البويضة حدث غير جسماني شبيه بتمغظ الحديد ، غير أن هذا المؤلف قد أطاح بالنظرية القدعة القائلة بانبعاث الحياة من التعفن . وقد أهدى هارفي - دون أن يذكر اسمه - كلية الأطباء الملكية بلندن هدية ثمينة تتكون من مكتبة زاخرة بالمؤلفات ومتحف لغرائب الأشياء ومجموعة من الآلات الجراحية ، غير أن اسم المهدي ما لبث أن عرف قيل الانتهاء من بناء الكلية . فأمرت بأقامة تمثال تذكاري له . ولم تكتف بهذا التكريم فقد اختارته رئيساً لها سنة ١٦٥٤ . فاعتذر لكبر سنه وإصابته بالنقرس وتوالت عليه نوبات هذا المرض حتى قضى نحبه سنة ١٦٥٧ على إثر نزيف في المخ ودفن بمقبرة أسرته في هامستد بولاية إسكس :

وقد كان ذا خلق قويم جدير بما نال من منزلة رفيعة . وكان مرح الطباع صادق القول نظيف السيرة

الطب في أوروبا قبل النهضة

كان الطب في القرن الرابع عشر الميلادي ما يزال كما تركه جالينوس في القرن الثاني ، لم يكتسب سوى ملاحظات علماء العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد والمجوسى والرازي . وكانت سلطة جالينوس تحوطه بسياسها فتحول دون دخول أى ضوء خارجى إلى هذا الحرم . وكان يعزز هذا السياج سلطان الكنيسة التى تبنت نظريات جالينوس لموافقها تعاليمها الخاصة بالتوحيد والروح ، فلم تدع أى عالم لاحق يمس تلك النظريات بتعديل . كما أن علماء العرب مع ما أضافوه من الملاحظات الأكلينيكية الباهرة ومن التحسينات فى العلاج الجراحى — لم يحاولوا نقد تعاليم العملاقين الإغريقين النظرية وإنما اكتفوا فى التشريح بما كان فى كتاباتهما لعدم السماح لهم بإجراء أية عملية تشريحية . وبذلك أصبحت الأوصاف الموروثة عن جالينوس وأبقراط أشبه بالعقائد الدينية عند جمهرة أطباء العرب باستثناء نفر معدود منهم كابن النفيس ، حاولوا — فى جرأة بالغة — ولكن فى تحفظ شديد أيضاً — أن ينكروا بعض مضمون ذلك التراث .

وقد اتسمت تلك الحقبة الطويلة الممتدة بين جالينوس والقرن الرابع عشر بركود التفكير العلمى وبالكبرياء السفسطى وبالتمسك بحرفية المؤلفات القديمة وجمود الاتجاه المدرسى . إلا أن صحوة النهضة أخذت تدب فى تفكيرهم منذ القرن الثالث عشر بفضل عوامل عدة محلية وعمومية .

فن الأولى :

.. دخول علماء العرب صقلية وإنشاء الجامعات فيها وفى جنوب إيطاليا ثم فى بادوا وبولونيا .
.. وجود جماعات من المترجمين فى طليطلة بأسبانيا وفى صقلية .

عف اليد لم يدفعه دافع دنىء ولم ينل أحداً بأذى ولم يتملكه زهو أو غرور . أما الذين عادوه أو هاجموا فقد جابهم بأدب وعف عن قوارص الكلم التى قدفوها بها . بل بلغت به دماثة الخلق أن كاد لهم المديح وهو يلحظ حججهم . وكان حديثه سهلاً منظماً ممتعاً . وكان اطلاعه واسعاً لا فى الطب فحسب بل كذلك فى التاريخ الحديث والقديم والعلوم السياسية . وكان يستمتع بقراءة الشعراء القدامى ، لا سيما فيرجيل ، بل كانت تستبد به النشوة من قصائد فيرجيل حتى ليطرح الكتاب من يديه ويطلق صيحات الإعجاب بما قرأ وينتفض من شدة الانفعال . وكان محباً لأسرته يحنو عليهم ويعيش معهم فى وئام . وقضى السنوات العشرين الأخيرة من عمره تاركاً لإدارة شؤنه المادية إلى أخيه (إلياب) . وكان لإخوته من التجار الناجحين . أما عقيدته الدينية فكانت قوية وعملية . لم يدع فرصة فى كتاباته عن التوالد إلا عبر فيها عن إيمانه بقدرة الله الشاملة وتأثيرها المباشر على سير شئون الكون . وآمن كما آمن الفلاسفة القدامى بوجود ذهن محرك أعلى يهيمن على الوجود .

أما عن هيئته فقد وصفه «أوبرى» بأنه كان قصير القامة مستدير الوجه تضرب بشرته إلى لون الزيتون ، ذا عينين صغيرتين سوداوين تشعان حيوية ، وشعر أسود فاحم اشتعل شيباً قبل أن تدركه المنية بعشرين عاماً . وكان سريع الانفعال ، يحمل فى ميعه الشباب خنجراً يمتشق له أنفه الأسباب . فلما تقلعت به السنون واشتد وطأ الآلام عليه أصبح سريع الضجر تنتابه نوبات من الضيق ، ويروى أن أحداً لم يستطع منعه من غطس قدمه المائلة فى ماء مثلج ذات يوم من أيام الشتاء القارص حينما أصابته أزمة شديدة من أزمت النقرس .

• • •

رأساً على عقب . فقد كلف هذا العالم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفات جالينوس في التشريح لنشرها في البندقية . فلاحظ - في أثناء قيامه بهذا العمل - أن وصف الإنسان الذي نقل عن جالينوس ، استمدته هذا العالم من دراسة الحيوان فأيقن أن هناك فراغاً ينبغي أن يسهه بتأليف كتاب في التشريح البشري يعتمد على إعادة النظر في الواقع الطبيعي لا على ما قاله جالينوس ، وهكذا فعل ، وأصبح مؤلفه ركناً من أركان النهضة الطبية .

لم يكن للعلماء يد من التشريح لدراسة الجسم البشري وكان التشريح مسموحاً به ولكن في أضيق الحدود ؛ فقد كانت السلطات في ألمانيا مثلاً تأذن بتشريح جثة واحدة سنوياً ! أما في جامعة ليريدا بأسبانيا فقد كان الترخيص بجثة واحدة كل ثلاث سنوات ، بينما كان طلاب التشريح في بحبوحة في باريس وإنجلترا إذ كانت « الحصص » السنوية هناك أربع جثث . ومما كان يقيد دراساتهم أن أطباء ذلك العهد لم يكونوا يعرفون وسائل حفظ الجثث فكان لزاماً عليهم لإنهاء الصفة التشريحية في وقت قصير جداً وإعادة الصفة التشريحية عدة مرات للتحقق مما يرون . ولذا طاموا عمدوا إلى سرقة الجثث وشراء أجساد المشوقين .

وأجريت أول عملية تشريح في باريس سنة ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ وبنى أول مدرج للتشريح في بادوا سنة ١٤٩٠ ، ومونبلييه سنة ١٥٥١ ، وبازل سنة ١٥٨٨ ، وباريس سنة ١٦٠٨ ، وبولونيا سنة ١٦٣٧ . ويبدو أن سبب ذلك التقييد الضمن كان الخوف من استغلال التشريح كأداة للسحر أو للقتل الخفي .

ومما أسهم في تقدم التشريح إهتمام الفنانين الذين هجروا القواعد التقليدية في كيفية رسم الجسم البشري وسلوكوا المسلك الواقعي الذي يأبى بصورة مطابقة للطبيعة وأخذوا يوضحون عضلات الجسم وأطرافه

.. المؤلفات العربية التي أتاحت لعلماء أوروبا الاطلاع على تراجم للتصوص القديمة مضافاً إليها ما ابتكره علماء الشرق العربي ومصر وصقلية والأندلس .. طرد علماء بيزنطة من الأستانة وهجرتهم إلى أوروبا حاملين مؤلفات ومخطوطات ثمينة هرع أثرياء أوروبا - وبخاصة أثرياء إيطاليا - إلى اقتنائها .

.. بث هؤلاء روحاً علمية جديدة متحررة من ضغط الفلسفة الكلامية التي كانت قد فرضت نفسها على التعليم قروناً طويلة في الغرب .

ومن الثانية :

.. اختراع فن الطباعة الذي فتح كنوز الماضي بين أيدي طلاب العلم .

.. الكشف الجديدة والأسفار التي عرفت أوروبا بالعالم ووسعت أفقها الجغرافي وقوضت خرافات الماضي وأطلعت علماء أوروبا على علوم الأمم الأخرى . لم تحقق هذه الصحوة بين يوم وليلة وإنما كانت انزلاقاً بطيئاً على مدى قرنين تباينت مواقيتها في مختلف الأقطار الأوروبية ، وكانت إيطاليا الجواد المحلى في هذا المضمار إذ بدأت تنفض النعاس عن جفونها حول سنة ١٣٥٠ ميلادية فسبقت سواها بنحو قرن ونصف .

وكانت الظاهرة الأولى لتلك النهضة الثابتة الرجوع إلى أمهات المصنفات القديمة وإلى المصادر الموثوق بها ، ولكن الرجوع في هذه المرة كانت تستحثه روح التحريض مجردة من الهبة الكاشحة لحواجز التبديل . ولم يعد النقد حبيس الدائرة الشكلية بل اعتمد على المقارنة بالتجربة على الطبيعة وعلى الملاحظة المباشرة . ومن هنا بدأ العلماء يتساءلون : « هل كانت أوصاف جالينوس وأرسطو توافق الطبيعة ؟ » .

ولعل مما يبرز هذه الظاهرة الثورية الجديدة تاريخ مؤلف فيزيالوس في التشريح De humani corporis fabrica libri septem الذي قلب العلوم التقليدية

الرسالة

تألف رسالة هارفي من مقدمة طويلة ومن سبعة عشر فصلاً مبوراً تبويباً مدرجاً منطقياً .

أما المقدمة فستناولها بشيء من التفصيل لدلالاتها على حالة هارفي الفكرية عندما شرع في دراسته وعلى طريقته في النقد والتحليل . يبدأ هارفي بسرد أقوال من سبقه من العلماء وعقائد العامة وما جرى عليه التقليد ليثبت منها ما يطابق الحقيقة وليصحح الخطأ ، وهذا عن طريق المقارنة بنتائج التشريح والتجارب المتكررة والملاحظات المضبوطة . إذ أن المشرحين والأطباء والفلاسفة كانوا مجمعين في تبعيتهم لرأى جالينوس وهو أن حركة النبض والغاية منه لا تختلفان عنهما فيما يخص التنفس ، اللهم في أن الأول يتناول الروح الحيواني والثاني يتناول الروح الحيوي ، ومن هنا أكدوا - كما أكد ذلك أيضاً هيرونيموس فابريسيوس دي أكوابندنتي "Hieronymus Fabricius de Aquapendente" في الكتاب الذي نشره عن التنفس قبيل ظهور المؤلف الذي نحن بصدده أنه بما أن نبض القلب والشرابين لا يكفيان لتهوية القلب ولتبريده فإن الرئتين شكلتا للإحاطة بالقلب . فيبدو من تلك الأقوال أن كل ما ذكر عن الانقباض والانبساط إنما قيل بالإشارة إلى الرئتين . ولكن بما أن تكوين القلب وحركاته تختلف عن تكوين الرئة وحركاتها . وبما أن حركة الشرايين تختلف عن حركة الصدر فإن هارفي رجح أن لهذه الحركات أغراضاً وأفعالا مختلفة .

ثم يمضي إلى سياقة البرهان على أن الأوعية لا تحوي إلا دماً ، مستنداً إلى تجارب جالينوس وإلى تجاربه الخاصة ويفسر وجود الروح في الدم بأن فصلهما محال كما أن الفصل بين الماء وحرارته محال .

ثم يمضي في اعتراضاته فينكر أنه يمكن الاستنتاج أن النبض والتنفس غرضهما واحد وهذا من أن

ويعنون عناية خاصة برسم الوجه ، حريصين في ذلك على تصوير ما تراه العين ، وقد أدى بهم هذا المسلك الجديد إلى استصحاب الأطباء ، وكان منهم ليوناردو داي فنشي الذي مارس التشريح وألف فيه ، وقد رسم دافنشي أكثر من ألف وخمسمائة لوحة تشريحية تحفظ الآن بقصر وندسور بانجلترا ، واشترك أشهر الرسامين في ترين كتب التشريح بلوحات فنية غاية في الروعة والجمال والدقة .

واشتهرت في التشريح مدرسة بادوا إلى حد أن كبار مشرحي هذا الجيل مارسوا فنه فيها ، نذكر بين هؤلاء فيزاليوس وفالوبوس وفابريشي دي أكوا بندنت ، وتلك هي المدرسة التي تتلمذ فيها هارفي .

وفي مستهل القرن السادس عشر كانت معرفة التشريح الوصفى للجسم البشري قد اكتملت وبذلك تهيأ للتقدم أن يخطو خطواته التالية ألا وهي دراسة وظائف الأعضاء على النهج الواقعي الجديد المتجرد مما كان يشوب النهج السابق من تخيلات وفروض تغشاها ظلال من النظريات الفلسفية والعقائد الدينية والخرافات الموروثة أو المستدعة . وجاءت براهين التشريح المادية فجرفت أصحاب التقليد الأعمى .

وقد انقسم الفكر الطبي في تلك الحقبة إلى ثلاثة مناهج هي :

- منهج الرجعيين المستميتين في الذود عن النظريات التليدة .

- منهج التحررين من «الأقداس» الموروثة البائين نظرياتهم الجديدة على أسس من التأملات العقلية المجردة .

- منهج المعتمدين على الملاحظة والتجربة ، والخاصين لمحك التجربة وسلطانها الأعلى ، البائين طبياً جديداً على تلك الأسس الراسخة .

في هذا الجو الذي يعترك فيه التجديد والرجعية والجدل نشأ وليم هارفي .

الظاهرتين تسرعان وتقويان سوياً تحت تأثير العوامل المختلفة - وهذا ما قاله جالينوس - إذ أنه يمكن ملاحظة تباين بينهما في حالات يذكرها - كما يهاجم الفكرة القائلة بأن وظيفة البطين الأيمن هي التغذية بينما أن وظيفة البطين الأيسر هي صناعة الروح الحيوى والحياة - بانياً حاجته على تشابه البطينين من حيث تجهيزهما بالألياف وبما يشبه الشدائد والصمامات - الخ ، ومن حيث وجود دم أسود متجلط في الأذنين عندما تشرح الجثة ومن حيث تشابه عملهما وحركاتهما وتبضعهما ، ويتساءل لماذا يربط عمل الصمامات ، وهي متشابهة التركيب ، تارة بالدم وطوراً بالروح ، ولماذا يتساوى الشريان الرئوى بالوريد الرئوى في الحجم إن لم تكن وظيفة كل منهما متماثلة ، ويعيد سؤال ريالدو كولبو Realdo Colombo : « ولم تسرى في الشريان الرئوى تلك الكمية الضخمة من الدم التى تساوى مجموع ما يمر في الوريدين الحرقيين ؟ » ويمضى فى أسئلته : « إذا كان البطين الأيسر يستمد خاماته (دم وهواء) لصنع الروح من الرئة ومن جيوب القلب اليمنى ، وإذا كان يرسل الدم المشحون بالروح إلى الأورطا ثم يسحب من الأورطا حينها الأبخرة البخانية ليدفعها إلى الرئة عن طريق الوريد الرئوى ، وإذا كان الروح يستمد من الرئة ليوصل إلى الأورطا فكيف يفصل بين الروح والأبخرة وكيف يستورد كل منهما ويصلر عن الطريق نفسه دون حدوث أى اختلاط بينهما ؟ » ثم يسأل أيضاً : « إذا كانت الصمامة المترال تسمح بمرور الأبخرة إلى الرئة فكيف تقف في سبيل الهواء ؟ » :

وينتهى قائلا : « يا إلهى ! كيف تعوق الصمامة المترال ارتداد الهواء ولا تعوق ارتداد الدم ؟ كيف يستلون وظيفة واحدة إلى الشريان الرئوى ذى الغلاف

الشرياني (أى القوى) بينما يولون الأوردة الرئوية المرنة والرخوة ثلاث أو أربع وظائف ؟ إنهم إذ يقولون إن الأبخرة تسرى في الوريد الرئوى من القلب إلى الرئة وإن الهواء يسرى فيه من الرئة إلى القلب ، أقول إن الطبيعة لم تعدد تخصيص مجرى واحداً لحركات عكسية ، وإذا كانت الأبخرة تتسلل إلى الوريد كما تتسلل إلى الشعب فلم لا تنطلق من الوريد الرئوى إذا فتح ؟ » .

وأخر هجوم هارفى يشته هارفى على الأقدمين في هذه المقدمة يوجهه إلى عقيدة اعتنقها العالم قروناً وأخذها عن جالينوس وإن كان ثار عليها ابن النفيس قبله بأربعة قرون ، وهى الإيمان بوجود مسام بين البطينين . ويمكن تقسيم حججه إلى ست نقاط .

أولاً : يؤكد عدم وجود أية مسام في الحاجز بل أن قوام الحاجز أسمك وأصم منه في أى جزء في الجسم عدا العظام والأوتار .

ثانياً : يفرض جدلاً وجود هذه المسام فيسأل كيف ينفذ شيء من بطين إلى الآخر إذ أنهما ينقبضان وينبسطان معاً .

ثالثاً : يسأل لماذا لا يقال إن الأيمن هو الذى يستمد الروح من الأيسر بدلا من العكس (١) ؟

رابعاً : يستعجب مرور الدم من مسام لا ترى بينما خصصت للهواء مجار واسعة .

خامساً : ما فائدة الشرايين الأكليلية التى تغذى الحاجز إذا كان الدم يمر فيه .

سادساً : إذا كانت الطبيعة اضطرت في الجنين - وأنسجته رخوة - إلى تمرير الدم من اليمنى إلى اليسار

(١) أخطأ هارفى في الملاحظة السابقة وأصاب في هذه الملاحظة إذ أن الدم - عند وجود فتحة خلقية في الحاجز - يمر من الأيسر إلى الأيمن أن لم يرتفع الضغط في الشريان الرئوى .

من طريق الفتحة البيضاء فكيف سهل عليها في البالغين
تمريره دون مجهود عبر الحاجز الذي يزداد صلابة مع
السن .

ويختتم هارفي دفعه مستنتجاً ، مما يشوب أقوال
الأقدمين من قصور وتضارب ونموض ، ضرورة إعادة
النظر في القضية بأجمعها .

• • •

سرد هارفي في الفصل الأول بعد مقلته الدوافع
التي حفزته إلى الكتابة ، وهي حيرته التي شبهها بحيرة
أرسطو لإزاء مد وجزر نهر يوريبوس ، والنقص في
مؤلف هيرونيموس دي أكوا يندنت الذي عرض لكل
أجزاء الجسم عدا القلب . ثم تناول في الفصول الأربعة
التالية مشاهداته في حركة القلب (فصل ٢) ، وحركة
الشرايين (٣) ، وحركة القلب والأذنين (٤) ، وعمل
القلب وظائفه (٥) ، كما تشاهد في الحيوانات الحية ،
ذاكراً أنه أجرى هذه المشاهدات على ذوات النبض
البطيء كالضفادع والثعابين والأسماك والقواقع وأبي
جليبو والحمار ، وفي الحيوانات الثابتة الحرارة قبيل
وفاتها عندما تبطؤ حركة قلوبها . ولاحظ أن القلب
— في وقت ضربة النبض — يرتفع ويضرب الصدر
ويتقبض ويتصلب كعضلات العضد عند الحركة
ويشحب لونه ويندفع منه الدم بشدة إذا وخز . وهذا
على نقيض الرأي المألوف بأن النبض يحدث عند امتلاء
القلب وأن حركة القلب الجوهرية هي الانبساط وكذلك
على نقيض قول فيزاليوس إن ألياف القلب موضوعة
على شكل حزام متوازية من الصفصاف ، متى تنقبض
تقترب قممها من قاعلتها فتنبعج جوانبها كالأكواس
ويتسع تجويفها ويدخل فيه الدم .

أما الشرايين فإنه لاحظ أن امتلاءها يقارن انقباض
القلب وأنها في هذا الحين في حالة انبساط وأن هذا
صحيح أيضاً في حالة الشريان الرئوي والبطين الأيمن

كما أن النبض يقف عند توقف البطين ويضعف إذا
ضعف انقباضه وأن الدم ينلغ بقوة من الشرايين إذا
وخزت وقت انقباض القلب وانبساط الشرايين ،
فاستنتج من هذه المشاهدات أن انقباض القلب يعاصر
انبساط الشرايين وأن الشرايين تمتلئ كالقرب بدافع
الدم الذي يأتيها من القلب وأنها لا تتمدد من ذاتها
كالمنفاخ . وأن كل شرايين الجسم تتمدد تحت تأثير
محرك واحد هو انقباض البطين كما تنتفخ أصابع القفاز
معاً إذا نفخ فيه . وهنا ذكر حالة مريض بورم شرياني
في الرقبة كان نبضه في الناحية المصابة أضعف منه في
الناحية الأخرى لأن جزءاً من الدم تحول إلى الورم .
أما عن الأذنين فيبدأ يقول إن بوهان (Pauhan)
وريولان (Riolan) وهما من أوسع الناس علماً
وأكثر المشرحين مهارة قد وصفا أربع حركات للقلب
تتمتاز في المكان والزمان : اثنتين للأذنين وإثنتين للبطينين :
وهو مع احترامهما لما يقول لهما أربعة في المكان ولكنها
إثنتين في الزمان لأن الأذنين متواقتان والبطينين متواقتان
وإن حركة الأذنين تسبق حركة البطينين ولأنه قبيل الوفاة
يتوقف البطينان بينما يستمر الأذنان في الحركة ، فإذا
وضع أصبع على البطن يمكن حس انقباض الأذنين
وإذا استوصلت قمة البطن اندفع منها بعض الدم كلما
انقبض الأذنان ، الأمر الذي يدل على دخول الدم
إلى البطن مدفوعاً بانقباض الأذنين ليس مجتذباً بانبساط
البطن . ثم أضاف ملاحظات مهمة منها أن قطعاً من
القلب تستمر في الانقباض بعد فصلها مدة من الزمن
وشبه هذا بعضلات بعض الأسماك كما أشار إلى بعض
الملاحظات الأخرى عن ظهور حركة القلب في الأجنة .
ثم عرض نظرية دورة الدم مفصلة في ثلاثة فصول
(السادس والسابع والثامن) وهنا لمس سبب حيرة من
سببه ، وهو العلاقة الوثيقة بين القلب والرئتين وتشعب
الشريان الرئوي والوريد الرئوي في الرئة وضياعهما

فيها ، وهو أمر حير العلماء في تفهم الوسيلة التي يوزع بها البطين الأيمن الدم والتي يستمد بها البطين الأيسر ، فدفعهم إلى فرض وجود مسام بين البطينين . وهذه القضية فرد لها الفصل السادس حيث بدأ بملاحظات في التشریح المقارن قائلًا إن الدم في الحيوانات ذوات البطين الواحد — كالأسمك — يمر من الأوردة إلى الشرايين عن طريق هذا البطين المشترك ، وبما أن عدد هذا النوع من الحيوان — من أسماك وزواحف — يفوق بكثير عدد الحيوانات الأخرى فيجب قبول مبدأ عام ، هو وجود طريق مفتوح لنقل الدم من الأوردة إلى الشرايين عن طريق تجاويف القلب ، على أنه قانون عام . ويتدرج من البرهان المستمد من النشوء القبلي إلى النشوء الذاتي ويقول إن علاقة الأوعية المرتبطة بالقلب تختلف في أجنة الحيوانات ذوات الرئة عنها في البالغين :

(١) لأن الوريد الأجوف متصل بالوريد الرئوي مباشرة عن طريق الفتحة البيضاوية وهذه الفتحة مكونة على شكل صمامة تمنع ارتداد الدم وهي تزول تمامًا عند البالغين ، (٢) لأنه يوجد في الأجنة قناة شريانية تصل بين الشريان الرئوي والأورطا ، ومع أن هذه القناة غير مزودة بالصمامات فإن صمامات الشريان الرئوي تمنع أي ارتداد . ولا يمكن القول بأن هاتين الوصلتين جعلتا لتغذية الرئة إذ أنهما تزولان عند البالغين ، ولا بأنهما ضروريتان لأن قلب الأجنة لا ينبض وهذا غير صحيح . والطبيعة إذن تستعمل البطينين كبطين واحد في الأجنة قبل أن تبدأ رثتها في العمل ، أي عندما تشابه الحيوانات المجردة من رئة ، فتتقل الدم من الوريد الأجوف إلى الأورطا عن طريق مفتوح كأن الحاجز بين البطينين لا وجود له . فإذا كانت طرق الانتقال ظاهرة بهذا

الوضوح في خلال فترة من حياتها لا تعمل فيها الرئتان فلم لا يستنتج من هذا أن العملية نفسها تتم في البالغين — عندما تغلق الطرق المفتوحة — عبر الرئة ؟ وما هو الداعي إلى إغلاق هذه الممرات دون أن تفتح ممرات أخرى ؟ وعد هارفي بالإجابة على هذا السؤال في رسالة أخرى ، لأن له في هذا الصدد ملاحظات عديدة .

وفي الفصل السابع يقول : إن ليس هناك ما يمنع تسال الدم من البطين الأيمن إلى الأوردة الرئوية عن طريق الرئة وشبه هذا بمرور العرق في الجلد وأدرار البول من الكلى بعد شرب كمية من الماء مع أن نسيج الكبد والكلى اللذين تمر منهما السوائل أكثف بكثير من نسيج الرئة ، بالإضافة إلى أن نبض البطين الأيمن يدفع الدم بقوة في الرئة فيوسع أوعيتها ومسامها وأن حركة الرئة في أثناء التنفس تفتح وتغلق المسام والأوعية كما يحدث في الأسفنج .

وإذا كان وجود الدم في الوريد الرئوي والبطين الذي لا بد وقد أتى إليهما من الأوردة لا يقع المعارضين وإذا كان هؤلاء لا يقبلون إلا سلطة حجج السابقين فإن جالينوس ذاته وافق على نظرية مرور الدم من الشريان الرئوي إلى الوريد الرئوي ومن هذا الوعاء الأخير إلى البطين الأيسر والشرايين ، غير أنه قال إن هذا ينتج عن ضربات القلب وحركة الرئة التي لا تنقطع ، وأضاف هارفي أن وجود الصمامات يحتم مرور الدم في اتجاه ثابت وأن الطبيعة عندما رأت أن يمر الدم في الرئة اضطرت إلى إضافة بطين آخر هو الأيمن لدفع الدم عبر الرئة وبذلك يمكن القول بأن البطين الأيمن جعل حقاً للرئة ، وجعل لتغذية الدم فيها وليس لتغذيتها .

وفي الفصل الثامن يقول: إنه استنتج بالتأمل في حجم الأوعية، ومن كمية الدم التي تنقل فيها، ومن قصر الوقت الذي يستغرقه النقل، ومن استحالة ورود كل الدم من الأطعمة دون أن تفرغ الأوردة أو تنفجر الشرايين اللهم إلا إذا وجد الدم سيلاً يسلكه ليعود من الشرايين إلى الأوردة، استنتج من كل هذا وجود حركة دورية للدم، تحقق منها فيما بعد بالبرهان، كما تحقق من أن البطين الأيسر يدفع الدم في الشرايين فيوزعه على أجزاء الجسم كما يوزعه البطين الأيمن في الرئة. ثم يمر الدم في الأوردة والوريد الأجوف ويعود إلى البطين الأيسر، وبهذه الطريقة تغذى الأنسجة بدم دافئ لطيف كامل مشبع بالغذاء. وبالعكس فإن هذا الدم في الأنسجة يصبح بارداً متجلطاً نافذ المفعول فيعود إلى القلب ليستعيد الكمال.

وفي الفصل التاسع يتناول هارفي المسألة بالحساب، واستعمال الحساب عند العرض للمسائل الحيوية هي بدعة ابتدئها، فيقدم ثلاثة براهين وهي:

أولاً: أن الدم ينقل دون انقطاع من الوريد الأجوف إلى الشرايين بكمية لا يمكن أن تتوفر من الأطعمة.

ثانياً: أن الدم يدفع في مجرى مستمر ومتساو غير متقطع في كل عضو من أعضاء الجسم بكمية تفوق بكثير حاجتها الغذائية، كما أنها تفوق ما توفره كمية السوائل بأجمعها.

ثالثاً: أن الأوردة تعيد هذا الدم بالطريقة نفسها. ثم يفرض هارفي أن سعة تجويف القلب عند امتلائه أوقيتان من الدم وأن ربع أو حتى ثمن هذه الكمية يخرج منه مع كل نبضة، فإن القلب بعد نصف ساعة يكون قد ضرب أكثر من ألف ضربة وأحياناً أربعة آلاف،

وتكون بهذا كمية الدم المطرودة نحو ألف مرة نصف أوقية أي كمية تفوق ما يحويه الجسم بأجمعه. ثم يفرض جدلاً أن هذا لا يحدث إلا مرة واحدة يومياً فإنه ما زال واضحاً أن كمية الدم التي تمر في القلب تفوق كل ما يدخل الجسم من طعام أو كل ما يحويه الأوردة، وهذا يفسر لإمكان تفريغ جسم الحيوانات مما يحويه من دم في وقت قصير بفتح شريان، كما يفسر الظاهرة التي دعت الأقدمين إلى الاعتقاد بأن الشرايين لا تحوي إلا روحاً في أثناء الحياة، إذ أن الشرايين فارغة بعد الموت بينما الأوردة ممتلئة، هذا أن الدم لا يمكنه المرور من الأوردة إلى الشرايين بعد أن تنقطع حركة الرئة، ولكن بما أن القلب يستمر في النبض بعد وقوف الرئة فإن البطين الأيسر يستمر في تفريغ الدم في الشرايين دون أن يصل إليه شيء منه، وهذا هو السبب أيضاً في توقف الأنزفة في حالة الإغماء عندما تضعف حركة القلب، وفيما يجده القصابون من صعوبة في جمع الدم إذا لم يسرعوا في فتح رقبة الثور بعد ضربه على رأسه قبل أن يتوقف قلبه.

أما الفصل العاشر فإن هارفي يصف فيه تجربة ربط الوريد الأجوف في الثعبان، وهي العملية التي يتبعها فراغ الجزء الموجود بين موضع الربط وبين القلب، وزوال اللون الأحمر من القلب، وانكماش حجمه لقلّة الدم الموجود فيه، وكل هذا يعود إلى أصله إذا ما فك الرباط. أما إذا ربط الشريان فإن الجزء الموجود بين القلب وموضع الربط يمتلئ حتى يكاد ينفجر ويزيد لونه احمراراً، وفي هذا دليل على أن أسباب الموت على نوعين: الوفاة بالنقص والوفاة بالاختناق أو الامتلاء. وفي الفصل الحادي عشر يربط الذراع رباطاً على درجتين من الشدة: أول رباط يوقف النبض وهو الذي

يجرى لخصى الحيوانات واستئصال الأورام وهو يمنع الغذاء والحرارة من المرور فيضمر الجزء المربوط ويموت ثم ينفصل نتيجة لذلك ، وثاني رباط يسمح بحبس النبض وهو الذى يجرى في أثناء عملية الفصد . ولذا أجريت العملية الأولى على ذراع رجل فلان الشريان يتوقف عن النبض تحت الرباط ، أما فوقه فإنه يزداد شدة كأن الشريان يحاول التغلب على عائق الرباط ، أما إذا أرخى الرباط جزئياً فإن اليد والذراع تتورمان وتبدو الأوردة ممتلئة ومعقدة ، ولذا وضع أصبع على طرف الرباط في الوقت الذى يرخى فيه فإن الدم يحبس وهو يمر تحت الأصبع . كما أن الشخص المربوط الذراع يحبس بالدم وهو يندفع في الشرايين وفي اليد ، كذلك فإن امتلاء الشريان يلاحظ فوق الرباط في حالة الرباط الأولى وتحت الرباط في الحالة الثانية ، وهذا يدل على أن الدم يدخل الأطراف عن طريق الشرايين وأنه يعود عن طريق الأوردة . أما أن الدم في الحالة الثانية يدخل النزاع من فوق عن طريق الأوردة فهذا غير صحيح إذ أنه يستحيل إعادة الدم من تحت الرباط إلى فوقه بالضغط ، وعلى هذا فإذا أرخى الرباط في أثناء عملية الفصد فإن سبيل الدم يتوقف لأن طريق عودته أعيد فتحه . وكل هذا يدل على مرور الدم من الشرايين إلى الأوردة وليس من الأوردة إلى الشرايين ، وهذا لا يتأتى إلا بوجود وصلات بين الشرايين والأوردة . وليس سبب الانتفاخ هو الحرارة أو إحداث الفراغ في العضو إذ أن الحرارة أو الفراغ قد تجتذبان الدم ولكن الامتلاء يقف عند الحد الطبيعي .

وفي الفصل الثالث عشر يفسر اتجاه مرور الدم من الأطراف إلى القلب في الأوردة على أنه نتيجة لوجود

صمامات في الأوردة ، وهذه الصمامات التي وصفها أول من وصفها أكوابندنتي Aquapendente أو - حسب قول ربولان - سلفيوس (Sylvius) ، مرتبة بحيث لا تسمح بعودة الدم إلى الأطراف ، وقد احتار الكاشف عنها في معرفة وظيفتها . أما القول بأنها مجعولة لمنع الدم من النزول إلى أسفل فإنه قول لا يكفى إذ أن أطرافها في أوردة الرقبة متجهة إلى أسفل بحيث تمنع ارتفاع الدم ، أى أن الأوردة ليست كلها متجهة إلى أعلى ولكنها متجهة دائماً نحو القلب ، ويضيف هارفي أنه ليس للشرايين صمامات إلا عند جذورها وأن للكلاب والثيران صمامات في مواقع لا تؤثر فيها جاذبية الأرض ، فيذهب إلى أن الغرض الوحيد منها هو منع مرور الدم من الأوردة الكبيرة إلى الصغيرة ومن مركز الجسم إلى الأطراف . ويضيف أنه تمكن في أثناء تجاربه من تمرير مروح من الطرف إلى الجذع ولم يمكنه العكس .

ثم يصف تجربته المشهورة وفحواها أنه إذا ربط ذراعاً فوق الكوع فإن بعض العقد تظهر على مجرى الأوردة ، وهذه العقد توافق الصمامات ، فإذا حلب الوريد تحت الرباط من فوق لإحدى الصمامات وطرف الأصبع ما يزال ضاعطاً في أسفل محل الحلب ، فإن الوريد لا يمتلئ من فوق حتى وإن كان ممتدداً فوق الصمامة . وإذا حلب الآن الوريد باليد الأخرى من فوق الصمام الممتلئ بالدم في اتجاه من أعلى إلى أسفل ، فإن الجزء الممتلئ ينتفخ دون أن يمتلئ الجزء الفارغ ، وبالإضافة فإذا ربطت ذراع وضغط على وريد بأصبع ثم حلب الوريد باليد الأخرى من موضع هذا الأصبع إلى فوق الصمامة الموجودة فوقه فإن هذا الجزء يلبث فارغاً ولا يمكن للدم العودة إليه كما رؤى سابقاً ، ولكن إذا رفع الأصبع الأول فإن الجزء الفارغ يمتلئ مباشرة .

وفي الفصل الرابع عشر سرد نظريته في الدورة الدموية طبقاً لما أسلفنا ذكره .

ولم يفت هارفي - وهو كما رأينا قد تشيع بالزعة التجريبية - أن يدعم نظريته بالحجج المألوفة في ذلك الزمن ، وقد ساق تلك الحجج في الأبواب الثلاثة التي ختم بها رسالته ليبرهن بها على أن الدورة ضرورية .

أولاً : القلب منبع الحرارة والحياة ، فيجب أن يعود الدم إليه بعد تبريده في الأطراف ليستعيد حرارته ، وهنا أخطأ هارفي وإن كان اتبع النظريات السائدة إذ أن الحرارة تتولد في الأنسجة وبخاصة في العضلات والأحشاء الداخلية .

ثانياً : أن القلب هو الخزن المركزي الوحيد الذي يوزع الدم على كل عضو بالنسبة الواجبة وهي نسبة يحددها حجم الشريان الذي يغذي العضو .

ثالثاً : أن توزيع الدم وحركته يحتاجان إلى محرك هو القلب .

وفي الفصل السادس عشر يستنتج الدورة للمامعها لبعض الملاحظات : كالتى تتعلق بالجروح المسمومة وعض الثعابين والحيوانات المضروعة : والعدوى بالزهرى . . الخ : حيث يصاب الجسم بأكمله بينما يبدو محل العدوى سليماً . الأمر الذى يدل على سير العدوى عن طريق الدم إلى القلب الذى ينشرها في الجسم . أو كالتى تتعلق بتأثير العقاقير على الجسم عند استعمالها من الخارج بسبب امتصاصها في الأوردة كما تمتص الأطعمة من الأمعاء .

وتناول هنا أول مرة الدورة البابية قائلا إن الدم يصل إلى الأمعاء عن طريق شرايين المساريق ثم يعود مع الكيلوس عن طريق الأوردة المساريقية إلى الوريد البابي فالكبد ، وأن الدم في هذه الأوردة - على تقيض

ما يظنه الكثيرون - يشبه الدم الوريدى تماماً وهذا لقلة الكيلوس بالنسبة للدم المزوج به (كنقطة ماء في برميل من النبيذ) وأنه لا يمكن تصور وجود حركتين مضادتين في الأوردة البابية ، وهى مرور الدم من الكبد إلى الأمعاء ، ومرور الكيلوس من الأمعاء إلى الكبد . أما الكبد فقد وضعته الطبيعة في مجرى هذا الخليط من الدم والكيلوس ليتحول الخليط فيه ولثلا يصل ناقص النضوج إلى القلب . ولذا فإن الجنين لا يحتاج إلى كبد بل يمر دم الأمعاء فيه مباشرة إلى الوريد السرى عن طريق وصلة خاصة ، وبعد الوريد السرى يصل إلى القلب مختلطاً بالدم الواصل من الخلاص . ثم يضيف فقرة في الطحال قائلا : إن الدم المثقل بالبراز الواصل من الأوردة الباسورية الآتية من الأمعاء الغليظة إلى الطحال ، وكذلك الدم المحمل بمواد أخف من المعدة عن طريق الأوردة الأكليبية الخلفية والمعدية ، يصلان إلى الطحال حيث يمتزجان بكمية كبيرة من الدم الدافئ ثم يدخلان باب الكبد بعد أن نالا قسطاً وفيراً من التجهيز .

أما الباب السابع عشر وهو الأخير فهو باب في التشریح المقارن . يبدأ فيه فيقول إن الحيوانات البديائية كالديدان ليس لها قلب لبرود طبعها وصغر حجمها وتساويها في القوام . لأنها لا تحتاج إلى محرك بل إنها تتمتع وتطرد بحركة من جسمها بأكمله . كأن الجسم يستعمل على نحو قلب .

أما في غير هذه الحيوانات فإن القلب يزيد فيها حجماً وتعقيداً . ويزيد عدد تجويفاته كلما زاد حجم الحيوان وكمية دمه ، حتى أن أكلها يحتاج إلى بطين ثان وإلى ريتين . وكلما وجدت رتتان وجد بطين آمن ، وهذا لا يوجد إن لم يوجد أيضاً بطين أيسر ، ثم أوما إلى أن البطين الأيسر أسماك وأضخم وأقوى من الأيمن

الرئوية أول مرة وإن لم يهتد إلى تعميم الصورة ووصف
الدورة الكبيرة .

ولقد زعم أن تعاليم ابن النفيس ظلت منسية إلى
ما قبل ثلاثين سنة من اليوم وذلك عندما قدر لها البعث
بفضل طبيب مصرى هو الدكتور محيى الدين التطاوى
الذى كشف فى برلين عن مخطوط « شرح تشريح
القانون » لابن النفيس ، وهذا هو المؤلف الذى جاء فيه
هذا الكشف الخطير ، غير أن هناك ما يدل على أن
تعاليم ابن النفيس لم تنس فى البلاد العربية ولم تغفل فى
البلاد الغربية .

أما عن الأولى فإن أبا الفرج بن القف (١٢٣٣ -
١٢٨٦) فى ثنى مقالة من الفصل الثانى عشر من كتاب
« العمدة فى صناعة الجراحة » قال : « أما وضع الشرايين
والأوردة فى البدن ففيه حكمة بالغة ولطف من الصانع
تعالى ذكره ، أما مجاورة أحدهما بالآخر فى أكثر
المواضع فلاحتياج أحدهما إلى الآخر وذلك ليربط
أحدهما بالآخر ، ولتستفيد الأوردة من الشرايين حرارة
طابخة لما فيها ، وحياة تسرى فيها وفيها داخلها ،
والشرايين منها لطيف الدم وبخاريته ، وذلك فى المسام
المفضية من أحدهما إلى الآخر الحفية عن الحس » .
وهذا التعبير غامض ، أيقصد ابن القف بهذا المرور من
الأوردة إلى الشرايين أم عكسه ؟ ولعل سبب الغموض
هو الخوف من التعرض للتعاليم التقليدية ، وهى التى
ذهب إليها بنفسه فى مواضع أخرى من كتاباته حيث
قال إن الأوردة هى التى تحمل الدم إلى جميع أجزاء
الجسم .

ولإذا أردنا تقدير درجة الابتكار فى هذا النص
فيجب أن نأخذ فى الاعتبار أن تفسير ابن القف مبنى
على مجرد تفكيره المنطقى دون أن يسبقه بالتجربة أو أن

وأن الشدادات والعصائب الحمية فيه أسماك فى
البالغين وفى الذكور وفى ذوى الأجسام القوية العضلات
منها فى غيرهم وهذا لأن مجهوده فى توزيع الدم للجسم
كله أكبر من مجهود البطين الأيمن .

وبعد هذا تأمل فى الصامات التى لا تسمح بمرور
الدم إلا فى اتجاه واحد . ثم فى الأذنين وبخاصة فى الأذنين
الأيمن الذى سماه المحرك الأول للقلب ، (وهو فى هذا
أصاب إذ أن مركز حركة القلب موجود فى البطين
الأيمن) . وفى هذا الجزء من تأملاته أظهر معرفة
مستفيضة بعدد ضخم من الحيوانات ، ثم قال إن حجم
الأذنين بالنسبة إلى البطين أكبر فى الجنين منه فى البالغين
كما أن الأذنين ينشأ قبل البطين لأن الجنين الصغير
لا يحتاج إلى بطين وأن الطبيعة لا تخلق عضواً إلا إذا
كانت خصصت له وظيفة .

وانتهى مؤكداً مع أرسطو أن القلب ملك الجسم
فإنه يتكون فيه قبل غيره ، ويملك أقوى سلطة ، وهو
الأصل والمنبع لكل قوة .

إلى أى حد كانت نظرية هارفى وليدة فكره ؟

لقد أسلفنا أن نظرية جالينوس ظلت مسيطرة على
الفكر الطبى حتى النهضة الغربية فى القرن السابع عشر
وأومأنا إلى أنه لم يعارضها أحد عدا عالم عربى مارس
الطب ودرسه فى القاهرة فى القرن الثانى عشر الميلادى ،
هو ابن النفيس المسمى أيضاً بالقريشى ، وهو الذى
جزم بأن الدم يسرى من البطين الأيمن إلى التجويف
الأسير عن طريق الرئة ، ووصلت به الجرأة إلى نقض
الفاضل جالينوس والشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد ذهب
إلى أن التشريح يكذب وجود أية منافذ بين البطينين ،
وفى هذا ما قد يدل على إجرائه صفات تشريحية ،
فكان لهذا العالم الفضل فى وصف الدورة الصغيرة أو

يسنده إلى ملاحظات تشرحية ، وهو الأمر الذى ترك تحقيقه للمبجى Malpighi فيما بعد .

أما فى أوروبا فقد ظهرت فى القرن السابع عشر ثلاثة مؤلفات لثلاثة علماء وصفوا — الواحد تلو الآخر — دورة الدم فى الرئة بألفاظ تكاد تكون منقولة نقلاً عن ابن النفيس ، وهؤلاء العلماء هم مجيل سرفتوس (١٥٥٣) Miguel Servetus وريالدو كولومبو (١٥٥٨) Realdo Colombo وسيزالينو (١٥٥٩) Cesalpino الذى كان أول من استعمل لفظة الدورة circulation فى وصف حركة الدم . فهل عرف هؤلاء كتابات ابن النفيس ؟

هناك ما يدل على أن الغرب لم يجهل ابن النفيس وإن تجاهله . فقد نشر طبيب إيطالى — اسمه الباجو Aipago عاش فى الشرق الإسلامى مدة من الزمن — ترجمة لاتينية لفقرات كثيرة من « شرح تشریح القانون » لابن النفيس الذى سماه Abenafis ، فى البندقية سنة ١٥٤٧ ، أى قبل أسبق المؤلفات التى ذكرناها بست سنوات وقبل آخرها باثنتى عشرة سنة .

ولا مجال للشك فى أن هارفى اطلع على بعض المؤلفات الإيطالية . فإن جاز أن كتاب سرفتوس لم يصل إليه (إذ أن أغلب نسخه حُرقت معه عند إعدامه بالحرق فى جنيف) فإن كولومبو الذى كتب فى وظيفة الصمامات كان أستاذاً فى جامعة بادوا حيث تتلمذ هارفى ، وسيزالينو الذى أجرى تجارب ربط أوردة تماثل تجارب هارفى وأكد من جديد الدور الذى تلعبه الصمامات واستعمل أول مرة لفظة الدورة ، نقول إن سيزالينو هذا كان تلميذ كولومبو .

ويمكن القول بأن فكرة الدورة فى هذا الوقت كانت تحوم فى أفق العلماء . فلقد ذكرت فى مؤلفات

جوان دى فالتردى Juan de Valverde سنة ١٥٥٦ وكارلسو روينى Carlo Ruini سنة ١٥٩٨ وأوستاكيو روديو Eustachis Rudio سنة ١٦٠٠ فى بادوا حتى أن جاسبار أزيلى Gaspard Aselli كتب سنة ١٦٢٧ أى قبل ظهور مؤلف هارفى بسنة واحدة « لا يبدو منافياً للعقل أن نتصور أن الدم الواصل إلى الرئة عن طريق الوريد الشريانى يختلط فيها بالهواء ثم يعود إلى البطن عن طريق الشريان الوريدى » .

ولذا فإن الكشف عن الدورة الدموية لم يكن ثمرة فكر واحد — وهذا أمر معظم الكشوف ، وإنما ظهر نتيجة لجمع ودمج معلومات كثيرة مبعثرة ، بعضها جديد وبعضها قديم ، بعد أن أضيف إليها تجارب بسيطة معقولة وبراهين منطقية متسلسلة مبنية على التجربة والحساب ، وقد نجم عن ذلك بناء متكامل راسخ يشمل الدورتين الصغيرة والكبيرة ويصف وظيفة من أهم وظائف الجسم وصفاً نهائياً .

ولنا أن نستغرب هنا التناقض بين سكوت هارفى عن هؤلاء الذين سبقوه ، وبين ما عهد فيه من الزهامة والصدق ، ويلوح أن الآداب العلمية السائدة فى أيامنا هذه لم تكن لتتبع فى الأزمنة السابقة .

وقد ظهر أخيراً مثال آخر لأهمال هارفى ذكر مصادره . فقد وضع سنة ١٦٥١ مؤلفاً فى « توالد الحيوانات » « dede generatione » وكان قد سبقه إلى بعض ما جاء به ماركوس ماركى فون كروتلاند ، العالم البوهيمى الذى اشتهر بلقب أبقرراط براف ، فى كتاب نشره سنة ١٦٣٥ ، حيث سرد نظرية فى التوالد تشابه فى كثير من تفاصيلها نظرية هارفى . لم يذكر هارفى هذا العالم مع أن ماركوس أكد سنة ١٦٦٢ فى مؤلفه Philosophia vetius restituta أن هارفى

اطلع على مؤلفه وأنه تسلم الكتاب من يده في براج
« أثناء حديث ودى » .

• • •

وفيما عدا ذلك فقد التزم هارفي بعدة مبادئ في
بحوثه ولم يكتف بمجرد الإيمان بها . وأهم سمات هذه
المبادئ :

١ - تناول آراء أسلافه بالنقد الدقيق والشفاف في
الكشف عن تضاربها وعدم تماسكها .

٢ - البصر والدقة في الملاحظة والأناة حتى أنه
فرض على نفسه تكرار الملاحظة على الحيوانات المختلفة
مدة عشرين سنة قبل الشروع في نشرها .

٣ - ابتكار تجارب بسيطة على الحيوان وعلى
الإنسان .

٤ - استخدام الحساب في علوم الأحياء والوصول
إلى الكيف من الكم .

٥ - استنتاج القوانين العامة للأحياء من أصغر
الكائنات ومتابعتها حتى أكبرها ، ونرى هذا في استنتاجه
وجود عمر من نصف القلب الأيمن إلى النصف الأيسر
من وجود بطين أوجد عند الحيوانات التي لا تملك رئة .

٦ - بناء نظريته على النتائج التجريبية بناء يتلرج
منطقياً لا صلح فيه .

ولقد خطا هارفي خطوات جريئة ، إذ ربط بين
وظيفة القلب والرئة لا على نخط سابقه ، وإنما قرر أن
الدم يمر من الرئتين طوال ما تعملان ، وأن المرور
يتوقف إذا ما توقفتا ، وأن هذا هو السبب في وجود
المنفذ البضاوى في الأجنة ، ليمر منه الدم بدلاً من
الشريان الرئوى ، وفي إغلاق هذا المنفذ بعد أن يبدأ
المولود في التنفس .

وأنكر حدوث النبض نتيجة لحركة ذاتية في الشريان
أو لامتداده إلى الشرايين عن طريق جدرانها ، أو لأن

حركة الانبساط هي الحركة الجوهرية في القلب ، وقال
إن النبض ما زاد على كونه نتيجة دفع الدم في الشرايين ،
وكل قول من هذه الأقوال مبتكر جديد .

وأخيراً فإن ضمه القلب والأوردة والشرايين تحت
لواء وظيفة واحدة نبئت عنه فيما بعد فكرة أصبحت
الآن أساسية في تفكيرنا الطبي ، ألا وهي فكرة الجهاز
الفيسيولوجى - مبرزاً عن فكرة العضو .

وقد نتج عن نشر هذا المؤلف خلاف بين معاصديه
وأعدائه من علماء وفلاسفة وكتاب تردد صداه أكثر
من نصف قرن . فقد أخذ بنظرياته في إنجلترا هامبور
(Highmore) ولوور (Lower) ، وفي الدانمرك
أقرأها نيلز ستينسن (Niels Steensen) ، وفي هولاندا
سيلفيوس (Sylvius) ، وفي ألمانيا كونرنج (Conring)
ولكن موافقة هؤلاء العلماء الممتازين لم تمنع التقليديين
من شن حملة تهكم مبينة على الإنتقاد النافه والحجج
الخاطئة .

وأول من هاجمه في إنجلترا برمرورز (Primrose)
سنة ١٦٣٠ الذى اتهمه بالاعتباس والنقل ، وفي إيطاليا
قال جيوفانى دلاتورى (Giovanni della Torre) عن
نظريته إنها فضيحة رجل يحاول هدم عقائد تتصف
بالكمال ونظريات تدعو إلى الإعجاب . وقال عنها باتان
(Patin) في فرنسا إنها خاطئة وضارة ومناقية للعقل .
ومن الطريف أن الأدباء انحازوا له في المعركة فسخر
بوالو (Boileau) وموليير (Molière) من أعدائه
أما سخرية وعلق باسكال (Pascal) قائلاً : « إننا إذا
ما اعتدنا الاستعانة بالبراهين الخاطئة عجزنا عن قبول
البراهين الصائبة عند الكشف عنها » .

ولنضرب مثلاً للنضال العنيف الذى هز الدوائر
العلمية في ذلك الوقت بما حدث في باريس ، فان ريولان
Riolan ، الذى ذاع صيته في عهد لويس الثالث
عشر وتقلد منصب عميد أطباء باريس وطبيب الملكة

الوالدة الأول ، استمر يلقى على تلاميذه نظريات أبقراط وجالينوس ، غير مكترث بنظريات هارفي أو من سبقه فيها أمثال سرفتوس أو كولومبو أو سيزالينو ، ولكن لويس الرابع عشر تبني النظرية الجديدة بتأثير هاكين Daquin فأمر ديونيس Dionis جراح الملك الأول بتدريس الحقائق التشريحية الجديدة بالاستعانة بالتشريح ، على رغم مقاومة شديدة ممن ادعوا احتكار تعليم التشريح . وأصدر الملك أمراً عن طريق البرلمان سجل سنة ١٦٧٣ بإجراء العمليات التشريحية والجراحية في الحديقة الملكية Jardin Royal بأبواب مفتوحة وبدون طلب أى أجر لمشاهدتها ، كما أمر بتفصيل من يقومون بهذه الدروس عند توزيع الجثث . وقد نشر سنة ١٦٩٠ ديونيس Dionis مؤلفاً أسماه : « تشريح الإنسان طبقاً للدورة الدموية » (١) وهذه التسمية تدل على مدى النفوذ الذي اكتسبته النظرية الجديدة ، ولكن ريولان Riolan نشر بدوره كتاباً صغيراً باللاتينية يرد فيه على هارفي . وقد أجابه هارفي بطريقة اللبقة المؤدبة في مؤلف صغير نقّط منه بعض النبد :

« ... لقد ظهر منذ بضعة شهور كتاب في التشريح وعلم الأمراض وضعه ريولان الذائع الصيت ، وسلمه إلى يديه ، وإلى أوجه إليه عبارات شكرى لهذا التفضل ، إلى أنه حقاً لاتمام عمل يستحق أعلى المديح . فإن وضع مركز كل مرض تحت الأعين لعبء ثقيل لا تقدر عليه إلا عبقرية إلهية . فإن من يأخذ على عاتقه جعل أمراض تكاد تقلت من البرهان العقلي منظورة للعين ليكلف نفسه برسالة في غاية الصعوبة ، ولكن هذا الجهد يليق بأمر المشرحين (أى يولان) . . . »

(١) أنظر المؤلف الاتي الذي ترجم إلى عدة لغات منها الصينية :

Pierre Dionis, L'Anatomie de l'Homme la circulation du sang et les dernières découvertes démontrée au Jardin Royal, Paris, 1705

١ . . . ولكن الأمر في كتابه الذي يبدو أنه تخصني يتعلق بالاعتبارات الخاصة بالدورة الدموية ، إذ أنه يتحتم على عدم إهمال رأى هذا الرجل العظيم ، وتفخيم أفكاره أكثر من أفكار أى شخص آخر ، ووزن انتقاداته بتأمل . . إن ريولان يقبل في الفصل الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه نظرية دورة الدم في الحيوانات كما وصفناها . ولكن موافقته ليست كاملة أو صريحة ، فهو يقول في الفصل ٢٦ من الكتاب الثاني إن دم الوريد الباني لا يدور مثل دم الوريد الأجوف . وفي الفصل الثامن من الكتاب الثالث إن الأوعية التي يدور فيها الدم هي الأورطا والوريد الأجوف . ثم ينكر حدوث الدورة في شعب هذه الأوعية . ولما هذا فإنه يقول : « بما أن سلطة جالينوس والخبرة اليومية تؤكدان وجود وصلات بين الشرايين والأوردة . فإنكم ترون كيف أن الدورة تم دون اضطراب في الأخلاط أو اختلاط فيها ودون هدم للطب التقليدى » .

« وبهذه الكلمات الأخيرة يكشف هذا العالم الخطير عن الدافع الذي حفزه إلى قبول نظرية الدورة في جزء منها ولما إنكارها في الباقي . ويفسر تفانيه لتوكيد رأيه المتأرجح المتضارب ، وهذا الدافع هو رغبته في عدم هدم الطب التقليدى . وليس البحث عن الحق (الذى لا يمكن أن يغيب عنه) . ولكنه نخشى التحامل على التعليم التقليدى ونقض تعليمه الشخصى الذى يسبق أن دونه في مؤلفه عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، إلا أن نظرية الدورة الدموية لا تهدم الطب القديم بل هي تحقق له تقدماً . . . الخ » .

غير أن الحق ما لبث أن انتصر . وقد عززت نظريات هارفي الكشوف اللاحقة . فقد كشف بيكبي Pecquet قبل وفاة هارفي بست سنوات عن دورة السائل اللمفاوى من الأمعاء إلى الكيس اللمفاوى ، فأتم هدم نظرية جالينوس القائلة بأن الكبد يصنع الدم من

الاختبارات التي قام بها . . إلى مقتنع بأن نظريته لا يمكن التمسك بها بأي شكل من الأشكال . . إلى أو من بأن نظريته في الدورة ليس لها أساس ، إذ أن الوقائع - تبعاً لقوانين البرهان المعروفة - لا تتفق مع ما يفرضه .

ثم ما قاله تبتون^(١) الذي ابتدع في القرن التاسع عشر نظرية سردها في مؤلفه « مبدأ الخلق الكهربائي المغنيطي » إذ قال : « إلى أعتقد أنني أستطيع إقامة البرهان على أن القلب لا يدير الدم ، بأنني برهاني على قواعد عقلية وطبيعية » .

إلا أن هؤلاء أفراد قليلون يعدون من الشواذ الذين ينشرون من الحقائق ويبتدعون في كل جيل خرافة من الخرافات يتقبلها الجهال ويهزأ بها العارفون . ولكن الدورة الدموية كما وضعها هارفي سوف تدوم الأساس الراسخ الذي بنيت عليه علوم وظائف الأعضاء والطب .

الكيلوس (السائل اللعناوى المعدى الوارد إليه) ، ثم جاءت موافقة علماء العالم بأجمعه (علدا جامعة باريس التي أصدرت على تعنتها) . وفى سنة ١٦٦١ شاهد مارسيلوس مالبيجي Marcellus Malpighi الدم وهو يمر من فروع الشرايين إلى فروع الأوردة ، وفى سنة ١٦٦٤ كتب نيلز ستنسن أن القلب نسيج عضلى وليس نسيجاً خاصاً فريداً في نوعه ، وأنه لذلك لا يمكنه استنباط أخلاط أو أرواح أو توليد الحرارة أو الحياة ، وبذلك كأل آخر ضربة لذلك البناء المتدخل القديم .

إلا أن الأمر لم ينته هنا ، شأنه في هذا شأن كل شيء بشري . فقد استمر النقاش من جهة بعض مدعى العلم الذين لم ينقطعوا في إعلانهم خطأ هارفي وعدم صواب نظريته ، مقيمين دعواهم على براهين وهمية تمت إلى الخرافة وليس لها أى صلة بالعلم أو بالاختبار . نسوق من هذا - على سبيل المثال - ما قاله كير في مؤلفه « ملاحظات على نظرية هارفي في دورة الدم »^(١) قال : « في رأي أن هارفي أخطأ فيما استنتجه من

(١) Tipton, A.W., The Electro-magnetic principle of Creation. A new theory on the circulation of the blood on the electro-magnetic principle, Chicago, 1892.

(١) George Kerr, Observations on the Harveian doctrine of the circulation of the blood, London, 1816.



موبى دك ملفتيل

بعتام
الدكتور تظمى لوقا

الأستاذ بكلية المعلمين

١ — حياة ملفيل وأعماله الأدبية

ولد «هرمان ملفيل» في سنة ١٨١٩ ، وكان والده «ألان ملفيل» وأمه «ماريا جرانز فورت» من خيار الناس ذوى الاعتبار في نظر الكافة لما لأبيه من ثقافة طيبة نماها بأسفاره الواسعة ، ولما لوالدته من إناقة وطيب نشأة وتدين . وقد قضى السنوات الخمس الأولى من زواجهما في «ألبانى» ثم استقرا في مدينة نيويورك حيث ازدهرت أعمال «ألان» في استيراد المنسوجات الفرنسية . وفي مدينة نيويورك ولد كاتبنا هرمان ، وتربيته الثالث من بين ثمانية من البنين والبنات . وفي سنة ١٨٣٠ اضطربت أحوال ألان ملفيل فعاد بالأسرة الكبيرة العدد إلى «ألبانى» ككرة أخرى ، حيث وافته منيته بعد ذلك بسنتين صريع القهر والإفلاس ، ويقال أيضاً إنه مات مختل القوى العقلية . وغدت أسرته بعد موته في فقر مدقع لا تملك شروى تقير .

ودخل هرمان مدرسة مجانية في ألبانى أشبه بالملاجئ وتخرج فيها سنة ١٨٣٤ — وسنه خمس عشرة سنة — فألحق بعمل كتابي في بنك ، وتركه في سنة ١٨٣٥ ليعمل في متجر أخيه الأكبر للفراء . ولكنه بعد سنة

ترك العمل عند أخيه والتحق بمزرعة خاله في «بتسفيلد» بعض الوقت ، ثم سُم ذلك العمل الزراعى فاشتغل بالتدريس في مدرسة أولية مدة فصل دراسي واحد . حتى إذ صارت سنة سبع عشرة سنة ركب متن البحر . ويعمل هرمان ملفيل اتجاهه إلى حياة البحر «بالفشل» المؤسف الذى حاق بمتباين الخطط التي رسمتها لمستقبل حياته ، وضرورة الإقدام على عمل أنفع به نفسى وأصلح شأنى ، فضلاً عن استعداد فطرى لدى للتجوال ذلك كله تأمرت عوامله في دخيلتي فدفعته إلى ركوب متن البحر نوياً .

وقد تجمعت دلائل كثيرة على أن أمه الصارمة لم تتردد في إظهار استيائها من فشله في كل عمل حاوله ، مما جعل الابتعاد بنفسه عنها في حمى الأمواج مطلباً مرموقاً . وكان أول عمل له في البحر «صيباً» بمرتب قدره ثلاثة دولارات في الشهر على سفينة مبحرة من نيويورك إلى ليفربول . وقد استغل هرمان ملفيل هذه التجربة — في عبور المحيط الأطلنطي والإقامة مغترباً فقيراً شبه مشرد في ليفربول — في كتابه «رد بيرن» بعد ذلك بآلتي عشرة سنة .

ولست لدينا معلومات محددة عن الثلاث السنوات التالية لهذه الرحلة البحرية الأولى إلى ليفربول ومنها إلى نيويورك ثانية ، وإن كنا نعلم أنه قام بالتأريض في أماكن شتى بضواحي نيويورك الفقيرة ، وأن أجره كان ستة دولارات في كل ثلاثة أشهر بالإضافة إلى المسكن والطعام ، وأنه كتب في تلك المدة عدة مقالات لصحف إقليمية . وقد اكتشف دارسو أدبه بعضها بعد سنوات طويلة من وفاته فإذا بها لا أهمية لها وليس في مضمونها ما يستثير الذهن بيد أنها تم على أنه اطلع على كتب شتى اطلاعاً مفكك الأواصر ، فهو يحشر ثمرات اطلاعه بغير داع من السياق لمحض استعراض معلوماته . ويبدو أن حياة الأرض أضجرتة فعاد حينئذ إلى حياة البحر ، متغاضياً عن قسوة تجربته الأولى وما عاناه فيها من عذاب وعناء ، فاستقل في سنة ١٨٤١ سفينة لصيد القيتوس من مياه المحيط الهادى . وكان كل رجالها - ما عدا واحداً - من الأجلاف الجفافة الطباع غير المتعلمين . وبعد سنة وربع من جوب المحيط وراء الحيتان ألقت السفينة مراسيها في إحدى جزر المركيز . وكانت الألفة الشديدة قد ربطت بين هرمان ملفيل والبحار الوحيد الرقيق المتعلم - واسمه توبي - فهربا معاً من فظافة البحارة وضراوة الربان ، حاملين القليل من البسكويت الجاف في جيوبهم موغلين في الجزيرة . وبعد أيام من المخاطر الشديدة والمغامرات العنيفة وصلا إلى الوادى الذى تقطنه قبيلة من البدائيين تدعى « تيبى » فأحسن أفرادها وفادتهما ، ولقى هرمان ملفيل - على حد روايته شخصياً بعد ذلك في قصة المشهورة « تيبى » - هوى في نفس عادة تدعى « فياواى » جعل يسبح معها ويلهو ويجدف في الزوارق البدائية . ولم ينقص عليه هذه السعادة سوى ما خالجه من الخوف على حياته ، لأن

هذه القبيلة كانت مشهورة بأنها من آكلة لحوم البشر ، وأنهم يحسنون وقادة البيض حتى إذا اطمأنوا من خوف وسمنوا أكلوهم فجأة !

ومن حسن حظه أن ربان سفينة أخرى لصيد الحوت قدم بسفينته إلى الجزيرة وترأى إلى سمعه أن بين يدى الأهالى أسيراً من البحارة البيض - وكان القى الآخر قد فر ولم يعثر له على أثر - فأرسل الربان فدية لمن الطباقي راجياً الإفراج عن هرمان ، لأن معظم بحارته الأصليين كانوا قد هجروا سفينته وهو بحاجة إلى أيد عاملة ، وبعد محاولات ومناوشات على الساحل قتل فيها هرمان أحد أفراد القبيلة تمكن من الفرار . وهكذا صار بحاراً مرة أخرى على ظهر السفينة « جوليا » . وكانت الحياة على ظهرها أشق وأدهى من الحياة على ظهر السفينة السابقة مما دعا البحارة إلى التمرد الصريح الجماعى عند وصولهم إلى مرفأ في جزيرة تابعة لفرنسا فكبوا بالأغلال خمسة أيام في سفينة حربية فرنسية ثم ألقى بهم بعد ذلك في بحن الميناء ، وأبحرت « جوليا » ببخارة جلد ثم أطلق سراح السجناء : ورحل ملفيل مع رجل آخر منهم - وهو طبيب سابق - إلى جزيرة قريبة اسمها « ايمو » ، حيث التحق بالعمل في مزرعة للبطاطس في حرارة استوائية محرقة بغضت الزراعة إلى نفس هرمان فوق بغضه الأصلي لها . ولم يتردد في هجر عمله مع صاحبه الطبيب وتجهولاً في أنحاء الجزيرة يستجديان القوت من الأهالى . وأخيراً ترك زميله وانخرط في سلك البحارة مرة أخرى حيناً وجد سفينة لصيد الحيتان اسمها « لفيان » بحاجة إلى رجال .

وفي هذه الرحلة وصل ملفيل إلى جزيرة هنولولو حيث وجد عملاً كتابياً في القاعدة الأمريكية . بيد أن حياة الأرض الصلبة لم تلبث أن أسأمته فتطوع نوتياً

عادياً في ملهرة أمريكية كانت راسية هناك ، وبعد عام عادت الملهرة إلى الوطن وصرح من الخلعة . وكانت سنة عند تسريحه من البحرية الأمريكية خمساً وعشرين سنة ، وذلك في عام ١٨٤٤ . ووجد أمه وأخواته قد استقر بهن المقام في ضاحية من ضواحي « ألباني » ، أما أخوه الأكبر فنفض يده من تجارة القراء وصار محامياً وسياسياً . أما أخوه الآخر فصار محامياً أيضاً وله مكتب في مدينة نيويورك . أما أخوه الأصغر توم الذي سيغدو بحاراً فيما بعد مثل هرمان فكان لم يزل في سن المراهقة . وألقى هرمان نفسه محط الأنظار وموضع الاهتمام الناجم من الفضول الشديد باعتباره « الرجل الذي عاش فترة من الزمن بين أكلة لحوم البشر ! » فصار يسرد قصته ومغامراته على أسماع المئات من المنصتين . وألح عليه الناس في كتابة سجل يجمع هذه الأحداث الفريدة في بابها ، فأقبل على هذا العمل من فوره .

وكانت قصته « تيجي » الثمرة الأولى لهذه الحقبة من كتاباته الأدبية . وساعده أخوه الأكبر - الذي أوفد في مهمة دبلوماسية إلى لندن - في العثور على ناشره في إنجلترا ، ثم لم يلبث الكتاب أن طبع ونشر في أمريكا أيضاً . وظفر هنا وهناك بشناء طيب وتشجيع عظيم من النقاد والمعلقين وجمهرة القراء ، فأقبل على كتابة تتمة هذه المغامرات في جنوب المحيط الهادى فجاءت الثمرة التالية بعنوان « أومو » . وقد صدرت في سنة ١٨٤٧ ، وهي السنة التي تزوج فيها هرمان ملفيل من « إليزابث » الابنة الوحيدة لكبير القضاة « شو » الذي كانت تربط أسرته بآل ملفيل أواخر المعرفة المتينة منذ عهد بعيد ، ثم رحل العروسان على الأثر للإقامة بمدينة نيويورك في بيت أخيه الثاني آلان في الشارع الرابع . وكانت في ذلك

البيت أيضاً ثلاث أخوات هن أوجستا . وفاني وهيلين ملفيل بعيداً عن أمهن التي ظلت مقيمة ببيتها قرب ألباني وهناك أخذ هرمان إلى الاستقرار والكتابة ، ولم يركب متن البحر إلا بعد ذلك بسنتين - في عام ١٨٤٩ - عقب ولادة ابنه البكر « ملكولم » بوضعة شهور ، ولكنه لم يركبه هذه المرة بحاراً ولا صياد قباطس ، بل مسافراً عادياً ، بقصد مقابلة ناشريه الإنجليز والاتفاق على إصدار كتابه « السيرة البيضاء » الذي يصف فيه تجربته على ظهر الملهرة الأمريكية « الولايات المتحدة » .

ومن لندن رحل هرمان ملفيل إلى باريس وبروكسل وأصعد في نهر الراين . ولقى حفاوة ودعى إلى الإقامة بقصور بعض كبار القوم من المعجبين بمغامراته ، ولكن الحنين إلى الوطن دفع به هو وزوجه إلى العودة . وشجعه حموه بإقراض مقدم الثمن لشراء ضيعة استقر فيها مع زوجته وابنه وبعض أخواته . وهناك كتب « موني ديك » أو « القبطس الأبيض » . وتقول زوجته في مذكراتها الخاصة إنه كان شديد الاضطراب في مدة كتابتها . وكان يجد في ذلك عناء شديداً . حتى أنه « كان يجلس إلى مكتبه طول النهار فلا يسعه خاطره بكلمة واحدة يخطها في تلك القصة إلى أن تخين الساعة الرابعة أو الخامسة بعد الظهر : ثم يركب إلى القرية بعد حلول الظلام . وقد ينهض من فراشه ويغادر البيت للسير على قدميه قبل الإفطار . وربما انهمك في قطع الأخشاب للحريق طلباً للرياضة والتسلية : حتى لقد استولى علينا جميعاً القلق على صحته من هذا التوتر الشديد المرهق لصحته في ربيع سنة ١٨٥٣ » .

وقد اختار هرمان للضيعة اسماً ذا صلة بمغامراته بين قبائل البدائيين : سماها « رأس السهم » . وعند حلوله بها وجد الأديب الكبير « هاوثورن » مقياً في تلك المنطقة

فاستولى عليه الشغف بالرجل العظيم بصورة رومانسية أشبه بشغف المراهقات بأبطالهن من النجوم . ولعل الكاتب الشيخ ضاق بهذا بعض الشيء . وهو المتحفظ شديد الانطواء على ذاته .

والحق أن الرسائل التي كتبها «هرمان ملفيل» إلى «هاوثورن» تفيض حماسة عاطفية وخشوعاً . فهو يقول له عبارات كثيرة من طراز : «وإني لأشعر يا سيدي الأستاذ أنني سأعادر هذا العالم وأنا منطو على الشيء الكثير من الراحة والرضى . لأنه كتب لي أن ألقاك ! » أو «أن معرفتي بك تقنعي بخاود النفس أكثر مما تقنعي بذلك أسفار الكتاب المقدس ! » وكثيراً ما كان يركب في المساء إلى «البيت الأحمر» مقر «هاوثورن» في «لينوكس» ليتحدث إليه — والشيخ يسمعه في شيء من الضيق فيما يبدو — عن العناية الإلهية وعن كل ما يتجاوز لإدراك البشر الحسي من الأمور . وقد وصفته مسز هاوثورن في خطاب إلى والدتها في تلك المدة بأنه رجل «شديد التواضع شديد الرقة والحنان» وأن له عيني صغيرتين جداً يدهشها أنه يستطيع رغم صغرهما المفرط أن يرى بهما كل شيء بكل دقة فلا تفوته صغيرة أو كبيرة مما حوله ! وأنه حين يتحدث ينطلق في الكلام بكل حماسة ، ويستغرقه موضوعه ويجرفه ، فإذا به يعبر عن أفكاره بكل قوته اللسانية ويأشارات من يده .

وبرحيل آل هاوثورن عن «لينوكس» انقطعت هذه الصداقة التي لم تكن متساوية القوة والحيوية لدى الطرفين . وقد أهلى هرمان ملفيل قصته «موبى ديك» إلى هاوثورن تذكراً لهذه المودة وهذا الإعجاب .

ومن المفارقات أن هاوثورن على ما يلوح لم يرقه «موبى ديك» بعد تلاوته . ولم يرق كذلك النقاد والمعلقين والقراء ، بل إنهم لم يتورعوا عن استقبال

الكتاب بالزراية والتحقير والتجريح . وزادت الحالة سوءاً بعد صدور كتابه التالي وعنوانه «بيير» .

وكانت أرباحه من الكتابة عموماً هزيلة . وعلى كامله أعباء زوجه وولد وبنتين وثلاث أخوات . وزراعة ضيعته الخاصة لم تكن بالعمل الذي يميل إليه ؛ فما أشد عداؤه للفلاحة منذ صباه ؛ وللعمل اليدوي بعامة فغير عجيب ألا تنفي عليه الزراعة غلة يعتد بها . ويبدو أن حياه كبير القضاة كان يخف لنجدته مالياً بانتظام ؛ ثم أشار عليه بالتقاس مصدر آخر للرزق . وبذلك بالفعل محاولات شتى للحصول له على وظيفة فنصل في مكان ما . إلا أن هذه المحاولات جميعها ذهبت أدراج الرياح ، فلم يجد بديلاً من المضي في الكتابة إلى أن اعتلت صحته وانطلق في رحلة إلى استنبول وبلاد اليونان وفلسطين وإيطاليا انتجاعاً للصحة . عاد منها ليفي عدداً من المحاضرات في جولة بالأقاليم درست عليه شيئاً من المال .

وفي هذه الفترة تولى شقيقه الأصغر «نوم» أمر سفينة تجارية تعمل بين الولايات المتحدة والصين واسمها «الشهاب» ، فاستقلها هرمان في آخر رحلة بحرية له حتى سان فرانسيسكو سنة ١٨٦٠ وهناك أتى أن يتم الرحلة إلى الشرق الأقصى لسبب غير معلوم وعاد إلى بيته . وفي هذه المدة مات حموه ، وعاش هرمان بعد ذلك سنوات في فاقة شديدة إلى أن قرر في سنة ١٨٦٣ أن يغادر مزرعة «رأس السهم» فاشترى لأسرته بيتاً في نيويورك من أخيه الموسر «آلان» في مقابل تنازله عن الضيعة له نظير جزء من الثمن ، ورهن البيت وفاء بالباقي . وفي هذا البيت الكائن في الشارع السادس والعشرين عاش هرمان ملفيل ما تبقى من عمره . ولم يكن ما يصل إلى يده في أحسن السنين من حقوق

وأرقاها ، فوادى « تيبى » الوحشى قد غدا تحت لمسات قلمه أرض الأحلام والأشواق التى تختلج فيها الروح منتشية بما يحينا فيه من الظلال والألوان والعبير والمسارح والرواى والخيال التى تلهو بينها الفاتنات من حسان تلك القبيلة القطرية فى رشاقة ومرح وصخب وانطلاق : ومع انتشاء ملفيل بهذه المناعم المسكرة نجده محتفظاً على الدوام بوعيه وحصافته وابتسامته وروحته الأمريكية الوثابة .

أما قصته «ماردى» ففيها الكثير مما يسميه النقاد «روح رابليه» ، وهم يعنون بذلك ما فى لغته من صخب مائج وضحكات مجلجلة وفلسفات متلاطمة : ومهما يكن من شئ فهو فى «ماردى» قد تحول يسوق الحديث عن مغامرة بحرية فى جزيرة بدائية أجمل وأحفل بالحياة القطرية من جزيرة تيبى نفسها ، ولكنه فى حديثه هذا قد تحول عن الأسلوب الواضح المستقيم الذى تتميز به أعماله السابقة — ولا سيما «تيبى» — إلى الأسلوب الفخم الضخم ذى الزخارف والتهاويل ، على النحو المهود فى «كارلايل» ، مما يدل على أن اهتمامه انتقل من عالم الواقع إلى عالم الغوامض العويصة والرمزيات .

ولكننا ينبغي ألا ننسى أن إيهال «هرمان ملفيل» فى هذا التيه الذى يترأى على حدود الغيب والغموض مع الاتصال بالواقع والارتداد إليه بين الحين والحين قد أثمر للأدب قصة من أعظم القصص الأمريكى كله فى جميع العهود ، ألا وهى قصة «موبى ديك» التى يمزج فيها امتزاجاً غريباً عنصر التأمل الفكرى وعنصر التجربة الواقعية فى قوة فريدة تجعل لها طعماً خاصاً لا تكاد تشاركها فيه قصة أخرى .

• • •

نشر كتبه يجاوز المائة دولار ، فلم يجد بداً من قبول عمل متواضع فى الحكومة سنة ١٨٦٦ فصار «مفتش جمارك» بذيوبورك ، وتخصت بذلك أحوال الأسرة المادية . ولكن أحوالها المعنوية لم تكن على ما يرام ، ففى السنة التالية أطلق «ملكولم» ابنه الأكبر الرصاص على نفسه فى حجرته ، ولا يدرى أحد هل وقع ذلك الحادث عفواً أو عن عمد . أما ابنه الثانى «ستانويك» ففر من البيت ولم يسمع أحد خبراً عنه بعد ذلك .

وظل هرمان فى منصبه المتواضع بالجمارك مدى عشرين سنة إلى أن ورثت زوجته مالا من شقيق لها فاعتزل هرمان العمل . وفى سنة ١٨٧٨ نشر قصيدة فى عشرين ألف بيت بعنوان «كلاريل» . وقبيل وفاته كتب قصته المسماة «بيلى بد» ، ثم مات مريضاً فى سنة ١٨٩١ عن اثنين وسبعين سنة .

• • •

هذا الشاعر والقاص ، أى منزلة لأدبه فى أمته ؟ وما خصائصه الأدبية ؟

أما شعره — وهو غير قليل — فإراه النقاد أشبه فى خصائصه بما ساد رواياته الثانوية من اضطراب فى الشكل حتى كأنما لا شكل لها إطلاقاً . ولكنها أشعار لا تخلو من مواطن قوة وحجاسة وحيوية دافقة .

وأما نثره فى رواياته فيضعه فى مرتبة رفيعة بفضل عمله الفذ «موبى ديك» ، ذلك العمل الذى يعتبر قمة قصصه جميعاً — وكلها تدور حول غرائب المحيط الهادى الجنوى وجزره البدائية والمغامرات المخارفة التى قام بها الأمريكيون الشاليون فى رحلات صيد القبطس .

وأهم هذه الروايات — بعد «موبى ديك» — قصته «تيبى» ، وتعتبر من أحسن وأجبح قصص المغامرات

٢ — قصة موبى ديك

وقد تضاربت الآراء في قصة «موبى ديك» ، لا من حيث قيمتها الأدبية التي لم تعد محل نزاع ، بل من حيث مضمونها . فقربق من النقاد والدارسين والأدباء ينظرون إليها نظرة واقعية فيعتبرونها قصة مغامرات بحرية ومطاردة جبارة لحوت جبار ، ويعزون قوتها الفنية إلى ذلك المزيج الغد من دراية وخبرة بصيد القيطس ومن اطلاع واسع على كل ما كتب في ذلك الموضوع . وهو مزيج استطاعت مخيلة هرمان ملفيل أن تحسن إبداعه من مخزونات تجربته الواقعية أيام شبابه ، مع البراعة في إضفاء مفهوم شاعري وأخلاقي على كفاح عنيف جرت العادة على ألا يكون له هدف وراء الريح المادى الغليظ وهكذا جاءت قصة «موبى ديك» مغامرة دافقة الحيوية بكل تفاصيلها الدقيقة ورمزياتها الخفيفة وصورها المثيرة التي يتمثل فيها البحر في جميع أحواله وتقلباته ، وشخصياتها الغريبة الحقيقية النابضة ، وتأملاتها الفكرية وفكاهاتها ، وألوانها الحية الدافئة . وبسبب من قوة عناصر هذا المزيج وغرابته ودسامته لم تجد «موبى ديك» صدى لدى الجمهور العريض في وقت صدورها ، وصد عنها النقاد مجفلين ، بيد أن أصالتها أجبرت الجميع بعد سنوات طويلة على الاعتراف بها معلماً بارزاً من معالم الأدب في أمريكا ، بل وفي العالم أجمع .

وبغير هذا رأى في مضمون القصة يقول أديب ناقد عارف بدقائق الفن الأدبي وأسراره مثل د . ه . لورنس . ففي اعتباره أن «موبى ديك» كتاب عظيم . . عظيم جداً . . بل أعظم ما كتب في أدب البحار على الإطلاق ، فالقصة تبيث الخشية في النفس وتملاً جواناتها بالرهبة ، وهي قصة صيد أخير جبار . صيد ماذا؟ صيد

«موبى ديك» قيطس العنبر الأبيض المائل العجوز ، الوزين ، الوحشى ، الذى يسبح وحده دوماً ، فإذا هاج غضبه فما أظلمه وأهوله ! وما أكثر ما هوجم بلا جدوى وظل ظافراً طليقاً بلونه الأبيض كالثلج . وما من شك في أنه بصفاته ولونه رمز . ولكن رمز أى شيء هو ؟ لكم تحدث أقوام بأنه رمز الشر . أو رمز القدر . ولكنى أحسب «هرمان ملفيل» نفسه لا يدري على التحقيق رمز أى شيء هذا القيطس . وهذا موضع الجبال في ذلك الكتاب العظيم . . وقد نجح ملفيل في إضفاء صبغة مطاردة بحرية حقيقية على القصة كلها . في سفينة حقيقية بملاحين حقيقيين وفي بحر حقيقى ، وحافظ على توتر المطاردة بلا ثغرة ، رغم تلك الفصول الطوال عن طبائع القياطس وتشرنجها ووظائف أعضائها .

إن طرفى الرمز في القصة هما الحوت «موبى ديك» والربان الأعرج «آهاب» . الحوت المائل يمثل كل ما هو غاشم معاد لإرادة الإنسان ، وآهاب يمثل إرادة البشر بكل ما فيها من عزيمة تتحدى الموت نفسه في سبيل البطولة بكل ما فيها من كبرياء . والكبرياء على وجه الخصوص هي الصفة البشرية التي يصورها ملفيل فما أشبه آهاب في كبريائه المفرطة بشخصية «ستافزوجين» بطل دستوفسكى المشهور ، مع علم كل منهما أن الهزيمة والسحق هما النهاية المحتومة لذلك الصراع العنيد . وملفيل في عبقريته اللاحقة يصور «موبى ديك» رمز الشر جميلاً أخذاً ذا جاذبية وإغراء لا يقاوم ، بحيث تملأ النفس رهبة والإعجاب بقوته الساحقة رغم كل شيء ! وهكذا تتكشف القصة في هذا التصور ذات بعدين أو مستويين : مستوى الحقيقة ومستوى الخافوف بالرموز والألغاز . . .

وخلاصة قصة موبى ديك التى يرويها بلسانه بحار شاب اسمه «اسماعيل» أنه لقي فى المرفأ أثناء بحثه عن سفينة لصيد القيطس يلتحق بها - لقي «كويلىج» القادم من جزيرة بدائية فى المحيط الهادى ومن قبيلة يقال لها من أكلة لحوم البشر ، وتغايا بإخلاص ، ثم التحقا معاً بالسفينة «بيكود» وتعاقد معهما أحد أصحابها وهو الربان «بيلىج» بعد أن اختبر مهارتهما . وأخبرهما أنهما سيعملان تحت إمرة الربان الشهير «آهاب» الذى فقد لإحدى ساقيه فى صراع مع حوت شهير لم يعد له فى الدنيا هم سوى اقتفاء أثره والانتقام منه .

ولم يكن الربان «آهاب» على ظهر السفينة - بل لبث على البر فى مكان غير معلوم إلى أن تم إعداد السفينة للإبحار . وهذا الإعداد يستغرق وقتاً طويلاً وعناية فائقة ، ذلك أن الرحلة الواحدة قد تستغرق ثلاث سنين قد لا تسنح فيها فرصة لتعويض النقص مع أن كل الأدوات المستخدمة فى السفر والصيد عرضة للتلف أو الضياع أو التحطيم . ولذا ما كان أكثر الأعداد الاحتياطية من كل شئ : من الحبال والرماح والزوارق وكل شئ على الإطلاق . اللهم إلا شبتين لا سبيل إلى التزود باحتياطى لهما ، ألا وهما السفينة نفسها والربان ؟ وفى الليلة الأخيرة صعد الربان آهاب إلى متن السفينة ، ولكن انقضت سبعة أيام كاملة من رحلتنا قبل أن يظهر لنا نحن رجاله على السطح .

والرجال فى مراكب صيد الحوت هم أشداء البشر من جميع الأجناس التى يتصورها العقل ، ففهم الزنوج السود كالفحم ، وفهم الخلاسيون من البيض والهنود الحمر ، وفهم البيض الخالص . ولكنهم جميعاً صلاب العود شداد العزائم ، فهم من يمتاز بالبسالة والإقدام الروحى ، وفهم من يرى مواجهة الخطر

أمراً طبيعياً لا يستثير فيه حمية لأنه عنده من بدالة الأمور !

ولما بدا الربان آهاب فاذا به وكأنما قد أنزل من محرقة الإعدام فى آخر لحظة بعد أن استصفت النار أعضاء جسده دون أن تأتى عليها أو أحد جانبيه وجهه يظهر فيه خط أزرق أدكن لا يدرى أحد أهو ندبة جرح قديم أم هو خلقة فطرية . وإحدى ساقيه من عاج أبيض يزيد منظرها من رهبة العامة ووجومه . وكما وقف فى مكانه المألوف وضع تلك الساق العاجية فى ثقب أعد لها على الأرض ، فإذا سار جيئة وذهاباً سمع لها لمواقع رتيب وهيب وهو صامت لا ينطق بكلمة وعلى سمعته صورة عذاب المصلوبين !

وذات يوم أمر نالبه بجمع سائر العاملين فى السفينة : فلما التأم شملهم ظهر لنا وثبت بمسار فى الصارى الكبير عملة ذهبية أسبانية ضخمة وقال بصوت مرعد : أما رجل منكم دلتنى على حوت أبيض الرأس مقطب الجبين أعوج الفك فى جانبه الأيمن ثلاثة ثقبوب ظفر منى هذه الأوقية من الذهب : حوت أبيض ! . . أجهدوا أبصاركم فى البحث عنه أيها الرجال ! . . فهذا الحوت «موبى ديك» هو الذى التهم ساقى . وللبحث عنه انطلقت هذه السفينة وزودت بالعتاد والرجال ، ولن نعود من طوافها بجانب الأرض إلا بعد أن يقذف «موبى ديك» من نافورة رأسه دماً أسود . وينقلب على ظهره مسدل الزعانف !

وساد الوجوم رجال السفينة الأشداء ، وظهر عليهم الأسى والخوف كأنما كلفوا التصدى لإبليس، وراحوا - على ضراوتهم - يتعوذون ، فهذا الحوت الأبيض شهرة كبيرة بين الصيادين فى جميع المرافئ . وقد تناقلت الأفواه ما أنزله من أحاجيب الدمار

بالزوارق والسفن التي قصدت له ، حتى بات الجميع يعتقدون أن الشيطان حل في هذا القبطس الذي لا يقرب ونسجت حوله الأساطير حتى لقد روى عنه أنه شوهد في أماكن متباعدة شتى في وقت واحد ! واظب الجميع في أفانين ذكائه وهو ينزل التكال بمن يوقعهم سوء طالعهم في طريقه . وكان في عداد هؤلاء ذات يوم الربان آهاب الذي قضم ساقه ، ومنذ ذلك اليوم وآهاب مجنون استولت عليه فكرة واحدة ثابتة : أن ينتقم من «موبى ديك» ويصرعه ولو كلفه ذلك حياته كلها . بيد أن السفينة مجهزة لصيد الحيتان بقصد التجارة والكسب ، ولهذا الغرض أنفق عليها أصحابها ، ولذا ما كان لها أن تتجاهل الحيتان الأخرى العادية وهي في طريقها للبحث عن «موبى ديك» .

وسرعان ما وصلت السفينة إلى مناطق الحيتان وبدأت تظهر أسراب منها تجردت لها الزوارق برجالها ، ونشب بين الفريقين صراع كثير التفاصيل فيه دقة وتشويق وإثارة للمشاعر والخاوف ، فما أكثر المواقف التي يضرب فيها قبطس زورقاً فيقلبه برجاله ، أو يغوص ويندفع من أغوار الماء تحت زورق فيحطمه بين فكيه كأنه مصنوع من القش !

وعندما ظفروا بحوت منها ضخم شدوه إلى جسم السفينة الكبيرة فجذب عدداً لا يحصى من أسماك القرش التي أوقع فيها الملاحون مذبحاً هائلة . ثم كان عليهم أن يقطعوا رأسه ، لأن أثمن ما في الحوت وهو الزيت مخزون في رأسه . وبعد ذلك انصرفوا إلى استخراج الدهن الذي يحيط بهيكله كله واخترنوه في غرفة بالسفينة معدة لذلك .

وفي هذه المناسبة ساق ملفيل وصف تفصيلي لمقاييس جسم الحوت وأوضاع أعضائه ووظائفها في

أسباب شديد، ثم تابع سياق البحث عن «موبى ديك» : وكلما التقينا بعد ذلك بسفينة أخرى من سفن صيد الحيتان صار كل ما يعنى آهاب بسؤالهم عنه أخبار موبى ديك ، فإذا بنا نسمع أن ذيله الجبار صرع رئيس البحارة في إحدى سفن الصيد ، أما السفن الفرنسية والألمانية فلم تكن لديها أخبار عنه . أما السفينة الإنجليزية «صوبل اندربي» فكان ربانها ذا ذراع من العاج مثل ساق آهاب، لأنه تصدى يوماً ما «لموبى ديك» ففقد ذراعه ، إلا أنه قنع بما أصابه ولم يحاول بعدها التحرش بالقبطس الفصل ١

والتقينا بالسفينة «راشيل» وكانت قد التقت في اليوم السابق بالحوت الأبيض ورصدته بواسطة زورق به ابن ربانها الشاب ، ولكن الحوت اختفى بالزورق ولم تظهر لها بعدها خافية . أما السفينة «ديلايت» فكانت تحمل على ظهرها زورقاً محطماً ، وأعلن ربانها أنه فقد خمسة رجال أشداء في صراعه مع «موبى ديك» في اليوم السابق ، وأن الحربة التي تصرعه لم تصنع بعد ، فإذا آهاب يثور ويلوح بحربته معلناً في جوار عال أنه سيصرع بهذه الحربة ، يطعنه بها ثلاثاً في الموضع الدقيق خلف زعنفته حيث أشد أجزاء جسمه حساسية .

وبعد قليل بدأ الصراع الرهيب الحاسم حيناً تراءى «موبى ديك» كجبل من الثلج يقذف من خياشيمه نافورة ماء على مسافة ميل أو أكثر . وكأنما أصاب آهاب مس من الحساسة والإقدام . وتدافع الرجال إلى الزوارق ، والحوت يتقدم في استهتار نحوهم غائصاً في الماء ، ثم واثباً فاغر الفم تحت هذا الزورق أو ذاك فيحطمه ويلقي برجاله في المم متعلقين بجوانب الزوارق الطافية إلى أن تلقى لهم الحبال من السفينة . ولم يكف «موبى

دبك « عن هذا العبث المدمر إلا حينما صلحته السفينة بقيومها فاخفى ليظهر في اليوم التالي متوثباً في هدوء وناظراً للماء في استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال في الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحراهم ليضرب بعضهم ببعض بذيله القوي ثم يفرض ولم يبق من نسقهم إلا القوضى والحطام :

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فلوح به في الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى « موبى دبك » لحال مييله !

٣ — مقتطفات من « موبى دبك »

● ادعى باسم اسماعيل ، فهذا هو اسمى : وقد حدث منذ بضع سنين — ولا عليك منذ كم سنة بالضبط — أن كان المال نزرأ في كيسى ، أو لعله لم يكن فيه مال أصلاً ، وليس ثمة أمر يعتنى على الشاطئ ، ففكرت في ركوب البحر قليلاً كى أجوب بشرع أنحاء الجانب المائى من الدنيا . وتلك طريقتى الخاصة في طرد الانقباض السويداوى وتنظيم دورى الدموية . . . وهى أيضاً البديل عندى من استخدام الغدادة والرصاص : فلئن كان « كاتو » الرومانى قد تخير الإلقاء بنفسه على من سيفه ، فأنا أؤثر ركوب السفينة في هدوء . وليس في هذا ما يدعو للدهشة فلو علم معظم الناس مزايا هذه الطريقة لأقبلوا عليها وأشاركوني في فترات متفاوتة من حياتهم مشاعري نحو لجة المحيط .

● . . . وحينما أقول إن من عادى الالتجاء إلى حياة البحر عندما تغيم الدنيا في ناظرى ، أو حينما يزداد إحساسى برثى زيادة مفرطة ، ليس مرادى بذلك القول أن تظن بى الالتجاء إلى حياة البحر راكباً بين المسافرين ، إذ لا بد للمسافر من كيس نقود ، وكيس النقود إن هو إلا خرقه ما لم يكن يداخله شيء ! أنصف

دبك « عن هذا العبث المدمر إلا حينما صلحته السفينة بقيومها فاخفى ليظهر في اليوم التالي متوثباً في هدوء وناظراً للماء في استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال في الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحراهم ليضرب بعضهم ببعض بذيله القوي ثم يفرض ولم يبق من نسقهم إلا القوضى والحطام :

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فلوح به في الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى « موبى دبك » لحال مييله !

وبعد ظهر اليوم الثالث شوهدت نافورة الماء المندفعة من رأس الحوت الأبيض مرة أخرى ، وتكررت المهزلة من مراوغاته وتحطيمه للزوارق في جراءة وجبروت . ولكن في هذه المرة كان مرآه أشد ترويعاً ، فعلى ظهره كانت حراى مغروسة وقد شد بحبالها المتشابكة جثمان البحار الهندى « فيض الله » محملاً بعينيه إلى خطتين في وجه آهاب ، وكان صفيه وصديقه الذى اختفى في الاشتباك السابق .

وعادت الزوارق كلها إلى السفينة قانعة بما أصابها بعد أول صلعة في ذلك النهار ، ولم يثبت « موبى دبك » إلا زورق واحد كان فيه آهاب نفسه ! وأقبل في جنون على القبطس العملاق إلى أن تمكن من دفن حربته في جنبه ، وعندئذ ثارت ثائرة « موبى دبك » وتجاهل الزورق وهجم على السفينة ذاتها وقد عزم على الانتقام الماحق . ولكن آهاب لم يفلت الفرصة وطعن « موبى دبك » بحربة أخرى ، ولكن الحبل تعقد في الهواء بفعل دوران الزورق المضطرب في اليم ، فالتفت عقدة منه حول

نوع ما ، وحيرني الأمر في البداية فلم أدرك ماذا أرى في شأنه ، ولكن سرعان ماومض في ذهني خاطر هدائي إلى الحقيقة . فقد تذكرت قصة رجل أبيض - وكان من صيادي الحيتان أيضاً - وقع بين أيدي أكلة لحوم البشر فوشموه ، ورجح عندي أن صائد الحيتان الذي أراه أمام ناظري الآن لا بد أن يكون في بعض رحلات مغامراته القاصية قلعني بشيء من هذا القبيل . وقلت لنفسى ما قيمة هذا على كل حال ! إن هذا إلا مظهر خارجى ، وقد يكون المرء إنساناً شريفاً أيا كان لون بشرته !

● صاحب «سب» : من ذا يظن ذلك يا فلاسك ؟ لو كانت لي ساق واحدة لما رأيتنى ألبتة في زورق صيد اللهم إلا بقصد استخدام ساقى الصناعية في سداد ثقب بها ! أوه ! يا لأهاب من رجل رائع ! وأجابه فلاسك : لست أرى في ذلك مدعاة لكل هذا العجب . فلو كانت ساقه مقطوعة ابتداء من الفخذ لكان الأمر مختلفاً ، ولصار عاجزاً عن العمل ، أما وله ركة سليمة ، والركبة الأخرى بقى له الجانب الأكبر منها أيضاً كما تعلم . . .

فقال سب : « هذا أمر لا علم لي به عن يقين يا صاحبي ، لأننى لم أراه قط جاثياً على ركبتيه » .

● صاحب سب بالنوق عامل المجداف القريب منه : « بلل الحبل ! بلل الحبل ! » فزعزع الرجل قبعته عن رأسه وملاًها بماء البحر وبلل بها الحبل الذى كان يدور بسرعة حول البكرة وطرفه في الحربة الغائرة في الخوت . . وجعل الزورق يشق الماء المرغى المزبد بسرعة كأنه سمك القرش حين ينشر زعانفه جميعاً . ● ومن خلال المنظار المقرب بدت السفينة وزوارقها ورجلها ومعداتها ، ولم يعد شك في أنها سفينة

إلى هذا أن المسافرين يتعرضون للدوار البحر ، ويميلون للشحناء ، وينتابهم الأرق . ولا يستمتعون بحياتهم كثيراً على وجه العموم . كلا ! أنا لا أركب البحر مسافراً ألبتة . ولا بصفة ربان أو طاه أو ما إلى ذلك ، فإنى أؤثر أن أدع جاء هذه الرتب ومجدها وأهبتها لمن يروقهم ذلك . فأننا أمقت جميع المهام المشرفة المحترمة أياً كان نوعها . وحسبى نفسى أرحاها وأسوس أمرها فلا حاجة لي لرعاية الأشربة والصواري والزوارق وأنواع السفائن جميعاً . وأما منصب الطاهى فهو لا يخلو من مجد أيضاً ، لأن الطاهى يعتبر على السفينة من قبيل الضباط . ثم إنى لا أطيق طهو الدواجن وشبها ، وإن كان ليس في الناس كلهم من يتحدث عن الدواجن المشوية باحترام أكثر منى ، متى رأيتها أمامى مملحة متبلبة ناضجة طيبة النكهة والرائحة مطلية بالزبد . . . فالرأى عندي أن أركب البحر نوتياً من سواد البحارة ، على ما في حياة البحارة من مشقة وعناء في مبدأ الأمر . لكثرة الأوامر والمهام التى تجعل المرء يشب في كل وقت من مكانه كأنه الجراداة النطاطة في أوان حصاد الدريس ● كنت شديد اللهفة على استجلاء محياه ، ولكنه ظل مشجهاً عني مشغولاً بفتح قوذة الزكية . وما أن فرغ من ذلك حتى استدار نحوى . وإذن - يا لمي ! - يا له من منظر ! ويا له من وجه ! إن لونه أصفر قائم ضارب إلى الحمرة : وهنا وهناك مربعات ضاربة إلى السواد . أجل إن الأمر على ما توقعت ، فهو شريك مروع لقراشى ، وكان بلا شك مشتبكاً في شجار وأصابته رضوض وجروح فظيعة . وها هو قادم من تحت يد الجراح . وفي هذه اللحظة حدث أن أدار وجهه صوب ضوء الشمعة فتأكد عندي أن هذه المربعات ليست من الشمع اللاصق إحلاقاً ، وإنما هي لطخ من

لصيد الحيتان . ولما كانت بعيلة عنا جداً ، وسائرة في اتجاه الريح مملوءة الأشرعة بأقصى سرعة ، لم يكن ثمة شك في أنها متوجهة إلى مجال جديد من مجالات الصيد ، ولا أمل لسفيلتنا « بيكود » في اللحاق بها ، فصدر الأمر باستخدام الإشارات للاتصال بها وتلقى إجاباتها . وفي هذا المقام ينبغي أن نذكر أن سفن الأسطول الأمريكي لصيد الحيتان شأنها شأن الأسطول البحري الحربى لكل منها إشارة خاصة بها ، وسائر الإشارات المميزة مجموعة في كتاب وقرين كل إشارة خاصة اسم السفينة . ولدى كل ربان نسخة من هذا الكتاب . وهكذا يتسنى لقواد جماعات الصيد أن يعرف بعضهم بعضاً وهم وسط المحيط على بعد شاسع وفي يسر شديد .

● وقد جرت العادة أن تحمل كل سفينة لصيد الحيتان عند إقلاعها عدداً عظيماً من الرسائل الموجهة إلى عديد من سفن صيد الحوت التى سبقها إلى الخيط . وطبعي أن فرص تسليم هذه الخطابات إلى الأشخاص المرسله إليهم تتوقف أولاً وأخيراً على مصادفات الالتقاء العارض في المحيطات الأربعة . وهكذا يكتب لمعظم هذه الرسائل ألا تصل مطلقاً إلى أصحابها . وكثير مما يصل فعلاً إلى أصحابه من هذه الخطابات يكون عند تلاوته قد سلخ من العمر سنتين أو ثلاثاً أو أكثر من ذلك .

● إن عملية تقطيع أوصال الحوت والعناية بكل جزء منها بالطريقة المناسبة له خاصة تحتاج إلى حركة دائمة إلى الأمام تارة وإلى الخلف تارة أخرى بين صفوف النوتية والعاملين في السفينة بوجه عام . فبينما يحتاج الأمر إلى أيد تعمل هنا : يحتاج كذلك إلى أيد تعمل هناك ، فلا محل للمكث في موضع واحد : إذ لا بد من إنجاز كل شيء في كل مكان وفي آن واحد . وكذلك الحال بالنسبة لمن يروم وصف هذه العمليات .

ولا بد لنا الآن من الرجوع القهقري بعض الشيء . وقد أشرت آنفاً إلى أن « خطاف الشحم » يجب أن يغرس في الفتحة الأصلية التى أحدثها النوتية بالفأس فوق ظهر الحوت . ولكن كيف يتسنى لأداة ثقيلة الوزن صعبة التوجيه مثل « خطاف الشحم » أن تستقر داخل فتحة كتلك الفتحة ؟ إن الذى قام بتشبيتها هذه المرة صديقى الحميم « كويكج » الذى كان عليه - بوصفه هداف الحربه - أن ينزل بنفسه فوق ظهر الوحش المائل للقيام بهذه المهمة بالذات . وما أكثر الأحوال التى تحتم فيها الظروف على هداف الحربه أن يظل قائماً فوق ظهر القبطس إلى أن تصل عمليات سلخ جلد الحوت واستخلاص شحمه وزيته إلى ختامها الأخير . وينبغي ألا يغرب عن بالنا أن الحوت طيلة هذه المدة يظل مغموراً معظمه في ماء المحيط وهو مشدود إلى السفينة ، فيما عدا الأجزاء التى يجرى عليها العمل مباشرة . وبذلك يكون على هداف الحربه المسكين أن يقوم على مستوى أقل من سطح السفينة بعشرة أقدام ، ونصفه في الماء ونصفه في الهواء : متقلباً غائصاً وطافياً المرة بعد المرة ، والوحش المضخم لا يكف عن التآرجح من تحته كآلات التعذيب .

● شعراء كثيرون غيروا بمحاسن عين الجؤذر : وريش الطائر السماوى الذى لا يحط على الأرض أبداً . أما أنا فأقل منهم طموحاً ، وحسبى أن أنغنى بذيل : هو ذيل الحوت ! . فالمساحة التى يغطيها ذيل القبطس البالغ لا تقل عن خمسين قدماً مربعة . وهو ينشعب منذ بدايته إلى خصلتين عريضتين متبعتين مسطحتين يقل سمكهما تدريجاً حتى يصل إلى أقل من بوصة عند الطرفين المتباعدين كأنهما جناحا طائر .

● كثيراً ما نشاهد جماعات صغيرة تضم كل منها

ما بين عشرين وخمسين حوتاً. ويطلق على هذه الجماعات الصغيرة اسم « المدارس » ، وهي غالباً على نوعين . فثمة « مدارس » جميع أفرادها من الإناث . و«مدارس» أخرى لا تضم بين صفوفها سوى الذكور من الشبان الأشداء . ومدارس الإناث يقوم على حراسها فارس من الذكور غاية في الجسامة والفضخامة ، ولكنه ليس مسناً . وعند ظهور أدنى نذير للخطر يظهر هذا الحارس شهامته وفروسيته بالارتداد إلى المؤخرة من القطيع كي « يغطي » فرار السيدات . والحقيقة أن هذا السيد المهذب مثله مثل أمير عماني مرفه ، فهو يسبح متقللاً في أرجاء العالم المائي محوطاً من كل جانب بسائر ما تتمثل فيه مناعم حياة الحريم وبذخها وتدلّيلها . والفارق الوحيد بين هذا الأمير العماني وخليلاته مذهل ففي حين يكون هذا الفحل دائماً من أضخم الحيتان جثة وأهولها منظرًا وعنفواناً تكون الإناث دائماً - حتى حيناً يبلغن غاية الملدى من النمو - أضال منه بكثير جداً ، فلا يصلن إلى ثلث حجمه ، فهن من الرهافة الحقيقية نسبياً بحيث لا يزيد محيط خصر الأنثى منهن على ست ياردات (خمس أمتار ونصف متر تقريباً) . . .

ولذا خطر لحوت شاب أن يقترب من إحدى الإناث المخططات أكثر مما ينبغي ، عندئذ ينبرى له «الباشا» سيد الحريم في غضب شديد ويطرده بقسوة بالغة . وأنه «لآخر الزمن» حقاً أن يتجاسر في قليل الحياء مثله على اقتحام حرمة الأمر المستقرة السعيدة . وهكذا نجد الإناث هنا في الماء - كزميلاتهن على البر - يتسبن في نشوب الكثير من المعارك بين الذكور

المتنافسين على محاسن ومفاتيهن . وما أكثر ما تصل المعارك في هذه الظروف إلى إراقة الدماء أو لإزهاق الأرواح . وأهم سلاح في هذه المعارك هو الفك الأسفل الطويل ، وقد يحدث أن يتشابك الفك من طرفي الأسنان الحادة القوية ، ويشد التجاذب والاحتراب . وليس من النادر أن يعثر الصيادون على حيتان كلهم ذكور بالغون على أجسادهم آثار غائرة من هذه المعارك أو أسنانهم محطمة أو زعانفهم ممزقة أو أفواههم معوجة .

• أما البنون والبنات الذين ينجم «الباشا» الحوت من حريمه فلا يعنيه شأنهم ، وعليهم أن يهتموا بأمر أنفسهم . . . ولذا فإنه يترك العديد منهم في كل مكان ينتقل إليه في تجواله المستمر مع حريمه . . . وبحرور الوقت يأتي الألوان الذي تهبط فيه حرارة الشباب بتراكم السنن وتزداد رغبة «الباشا» المتخيم بالملذات في التأمل والراحة والاستقرار ، فإذا عميل شديد لديه إلى الفضيلة والعفة يحل محل ميله الشديد السابق إلى العذارى وغير العذارى من الإناث الفاتنات الشابات . وتبدأ بذلك مرحلة الحمود الجنسي والتوبة والإنابة ، فيسرح حريمه تسريحاً جميلاً ، يتركهن طواعية أو يتركهن معرضات عنه إلى ذى فتوة وعنفوان من شباب الذكور ، وينصرف هو إلى حياة الوحدة والتأمل والعبوس ، متجولاً ببطء وهدوء بين خطوط العرض وخطوط الطول ، تالياً صلوات الندم والتكفير ، راجياً حسن الختام ، ومردداً على أسباع من يلقاهم من الحيتان الفتيان تحذيرات الشيوخ المألوفة من عواقب رعونة الشباب ووخامة الاندفاع في الحب والتهالك على مناعمه ولذاته !

مقال عن الإنسان لأرنست كاسير

بمستم

الدكتور احمد محمد عيسى محمود

المختلفة إلا بعد أن أقام في أمريكا في السنوات الأخيرة من حياته . ولا جدال في أن الأمريكيين قد أعجبوا بفلسفته ، واعتمدوا بها . فقد صادفوا فيها ملامح إنسانية جديدة ومحاولة جادة للخلاص من الحيرة التي تورطت فيها بعض الفلسفات التي اتبعت نظرية العلم الجزئية لحل المشكلات ، ونسيت وحدة الإنسان الذي تنبع منه كل مظاهر المعرفة والحضارة المختلفة . وكان كاسير موقفاً إلى أبعد حد عندما جعل عنوان أول كتاب يكتبه باللغة الإنجليزية في أمريكا هو « مقال عن الإنسان » .

حياته وفلسفته

ولد إرنست كاسير في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤ . ووالده تاجر يهودي ثري ، وإرنست هو أصغر أولاده . وفي دراسته الأولى في الجيمنازيوم ، كان تلميذاً عادياً لا يصح اعتباره من المتفوقين . وقد يرجع هذا إلى عدم تفرغه للدراسة وشدة اهتمامه بالألعاب الرياضية وحرصه على حضور الحفلات الموسيقية وروايات الأوبرا .

والتحق بجامعة برلين ، وهو في الثامنة عشرة من عمره لدراسة القانون تحقيقاً لرغبة والده . وخضع

المتحفسون لكاسير يرونه مماثلاً في مظهره وقدراته لجوته . والتمثال مع جوته هو أعظم شرف حظي به إنسان في نظر الألمان . على أن الألمان لا يجمعون على مثل هذا الرأي . ولعل أكثرهم لم ير في فلسفته شيئاً جديداً ، إذ بدت في نظرهم لا تملك على أكثر من محاولة لتنظيم النتائج التي اهتمت إليها العلماء في شتى نواحي المعرفة في إطار مقبول ، لا يضيف شيئاً إلى ما هو معروف :

فكاسير في اعتقادهم أفضل مثل للفيلسوف الذي عكف على القراءة وحدها ، وظن في النهاية أن باستطاعته الاستغناء عن البحث في وقائع المعرفة ذاتها ما دام قد عرف نظريات الثقافات الآخرين . وقد يصح لإرجاع عدم تقدير الألمان لكاسير كما ينبغي . إنني إنشأً في الفترة التي نشر فيها مذهبه بفلسفة هايدجر الوجودية التي ناسبت مشاعرهم بعد تعرضهم لقسوة الحرب العالمية الأولى وأهوالها . لهذا بدت فلسفة كاسير مجرد تكرار للأفكار التي استمر الفلاسفة الكانطيون المحدثون يرددونها زهاء النصف قرن .

من هذا يتضح أن كاسير لم يعرف عالمياً كما ينبغي خلال إقامته الأولى في ألمانيا . إذ لم تنشر ترجمة مؤلفاته

كاسيرر في بادئ الأمر ، إلا أنه اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة الألمانية والأدب . وأثناء دراسته الجامعية حرص كذلك على الاستماع إلى كل محاضرات الفن والتاريخ ، غير أنه لم يرض عن أغلب المحاضرات التي استمع إليها بسبب افتقارها إلى العمق . وأغلب الظن أن مبارحته برلين وانتقاله بعد ذلك إلى جامعتي ليبزج وهيدلبرج كان بسبب سخطه على ضحالة معرفة أساتذتها ، لأنه عاد إليها بعد أن سمع باختيار أساتذة آخرين فيها من أمثال الفيلسوف الألماني المعروف زيمل Simmel ، وكوهين وغيرهما .

وأقامت أكاديمية برلين مسابقة فلسفية كبرى طلبت فيها من المتسابقين الكتابة عن لايبنتز . واشترك كاسيرر في هذه المسابقة . ويقال إنه استطاع تأليف كتاب ضخم عن لايبنتز في أقل من سنتين . إلا أن المشرفين على المسابقة رأوا عدم منح الجائزة الأولى لأحد ، ومن ثم منح كاسيرر الجائزة الثانية . وتقدم بعد ذلك برسالة للدكتوراه مأخوذة عن الجزء الأول من كتابه عن لايبنتز - وهو خاص بنظرية المعرفة عند ديكارت - إلى كلية ماربورج التي ناقشت رسالته ومنحته أعلى درجاتها Summa cum laude ، كما أن هيئة المناقشة أبدت إعجابها بسعة اطلاعه ومعرفته .

وبعد حصوله على الدكتوراه ، وفي فيينا ، أثناء زفاف إحدى قريباته ، قابل ابنه عمه التي لم يكن قد رآها قبل ذلك سوى مرة واحدة ، عندما كانت طفلة في التاسعة من عمرها . وافتن بها وتزوجها بعد ذلك بسنة واحدة . وكان الزواج موفقاً ، إذ تمكنت الزوجة على الدوام من خلق الجو الملائم لكاسيرر ، حتى خلال السنوات العاصفة في حياتهما : وعاشا بعد الزواج في ميونيخ أكثر من ستة ، وهناك ولد ابنها هاينس الذي أصبح فيلسوفاً كذلك .

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى برلين حيث كان

يعيش أكثر أقاربه وأقارب زوجته ، وحيث توجد المكتبات العامة ، التي هي أهم من كل ذلك .

وبمجرد استقراره في برلين ، عكف على دراسة أكبر مشكلة صادفته عند تأليف كتاب لايبنتز وهي كيف نمت الإستمولوجيا في فلسفة العلم في العصر الحديث . وظهر أول جزء من مؤلفه الكبير الذي تناول هذه المشكلة واسمه « مشكلة المعرفة » Erkenntnisproblem سنة ١٩٠٦ ، ثم ظهر الجزء الثاني بعد ذلك سنة ١٩٠٨ . واستطاع برغم مشاغله الكثيرة أن يشرف على طبعة جديدة لمؤلفات كانط ، وكتب لها مقدمة كبيرة عن سيرته وفلسفته . وفيها عني بوجه خاص بكتاب « نقد الحكم » ، إذ بين لماذا أهتم كانط في هذا الكتاب بالجمع بين فلسفته في الفن وفلسفته الميتافيزيقية .

وكان بنيت إصدار جزء ثالث من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أن الحرب العظمى الأولى غيرت مشروعاته فقد جند ، واشتغل في رقابة الصحف . وهكذا أمكنه بفضل قراءة صحف المسكرين المتحاربين أن يتأمل الحرب ملياً من جملة نواح ، وأن يكون نظرة صحيحة عنها . فكره كل دوافع الحرب الاستعمارية والتوسعية ، وكتب متأثراً بتجاربه خلال الحرب وتأملاته فيها ، كتاب « الحرية والشكل » Freiheit und Form ، الذي خصصه للكلام عن لسنج وشيلر وكانط وجوته باعتبارهم أهم أنصار الحرية في الفكر الألماني .

وأثناء الحرب كذلك ، وأثناء شعوره بالآزمة الروحية الكبرى التي اجتازتها أوروبا ، آمن بصحة نظرية « جورج سوريل » التي نشرها في بداية القرن العشرين وقال فيها إن القوة الدافعة في التاريخ ليست العقل أو المنطق ، بل هي الأساطير السائدة في المجتمع ، وإن الناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بل يتبعون خيالات أكثرها قد تولدت من البغض والحقد والكراهية . وتأكد إيمان كاسيرر بصحة هذه الفكرة عندما ازدادت

الأمور تعقداً بعد الحرب ، وازداد الإعجاب ببطولات الحكومات الفاشية .

ولم يكن غريباً بعد ذلك ، وبعد أن أدرك كاسيرر أهمية الأساطير أن يجعلها موضوعاً لجزء كبير من كتابه فلسفة الأشكال الرمزية . وفكرة هذا الكتاب قد جاءت كما ذكر لنا أثناء تأهبه لركوب إحدى السيارات العامة سنة ١٩١٧ . فقد أدرك أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع . إذ ينبغي أن يتحقق ذلك بواسطة الروح كلها ، بكل قدراتها وحوافزها ، لأن الصلة بين روح الإنسان والواقع لا تظهر في التفكير المنطقي وحده ، بل تظهر كذلك في الخيال والشعور والإرادة .

وأنشئت أثناء الحرب العالمية الأولى جامعتان جديدتان في ألمانيا . إحداهما في هامبورج ، والأخرى في فرانكفورت . وعرضت الجامعتان بمجرد إنشائهما منصب الأستاذية على كاسيرر . وفضل هامبورج لوجود مكتبة فاربورج بها بنفائسها التي تساعده على إتمام مؤلفه « فلسفة الأشكال الرمزية » .

واستطاع نشر أجزاء هذا الكتاب الثلاثة في الفترة ما بين ١٩٢٣ - ١٩٢٩ . ولم يحل انشغاله في هذا المؤلف الضخم من إكمال كتابه عن مشكلة المعرفة ، ومن كتابة كتاب آخر عن نظرية أينشتين ، علاوة على قيامه بنشر جملة مقالات فلسفية وأدبية .

وفي سنة ١٩٣٠ اختير عميداً لجامعة هامبورج ، وساعده تنوع معرفته وقدرته على التحدث في أي موضوع على الاضطلاع بمهام وظيفته على أفضل وجه . فلم يكن نشاطه مقصوراً على الناحية العلمية ، إذ كان قادراً على فهم كل مشكلات الإدارة ملماً بكل قواعد الألعاب الرياضية . ولا يبخل بإسداء النصيحة لأي طالب من طلبته . وأمضى في هامبورج أربعة عشر عاماً خصبة كتب خلالها عدة مؤلفات ومقالات في تاريخ الفلسفة ، كان من بينها دراسة شائقة لعصر الإصلاح الديني ، وأخرى عن ظهور الأفلاطونية في إنجلترا .

وفجأة تغيرت الأحوال في ألمانيا بعد تولي هتلر زمام الحكم . فآثر كاسيرر السلامة ، وهاجر على الفور . وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا . الأولى في أكسفورد في إنجلترا . والثانية في جامعة أوبسالا ، والثالثة في الولايات المتحدة في « المدرسة الحديثة للأبحاث الاجتماعية » في نيويورك . وقبل في النهاية عرض جامعة جيتبورج في السويد . واشترط عدم الحصول على أستاذية ذات كرسي ، وأن تكون أستاذيته بصفته الشخصية ، فقبل طلبه . وظل هناك ست سنوات نشر فيها كتابه « الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة » .

Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik

والم في هذه الأثناء باللغة السويدية ، قراءة وكتابة : واهتم بالفن السويدي ، وكتب عن فلسفة السويد كتاباً أسماه Hägerström ، كما كتب كتاباً آخر عن ديكرات وصلته بالملكة كريستينا . وحاول في هذا الكتاب الربط بين تأثيرها بديكرات وتنازلها عن العرش ،

واشتدت بعد ذلك وطأة الحرب في أوروبا ، فآثر الهجرة إلى الولايات المتحدة . وسافر في آخر باخرة سمح الألمان بسفرها إلى أمريكا . وكان متفائلاً ، إذ ظن أنه لن يمحك في الولايات المتحدة أكثر من سنتين . ولكن اشتراك أمريكا في الحرب العالمية الثانية حال دون عودته إلى السويد فتعاقد بعد ذلك مع جامعة كولومبيا ونيويورك . وواصل كاسيرر نشاطه هناك فبدأ يكتب باللغة الإنجليزية . وكان أول مؤلفاته هو كتاب « مقال عن الإنسان » An Essay on Man موضوع هذا المقال . ثم أعقبه بعد ذلك بكتاب آخر هو « أسطورة الدولة » The Myth of the State الذي كتب باللغة الإنجليزية كذلك وتضمن فلسفته في السياسة . وكان في نيته نشر بعض مخطوطاته التي تأجل نشرها بسبب مبارحته السويد ، مثل الجزء الرابع من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أنه توفي فجأة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ .

وفي ذلك اليوم إسقيظ مبكراً ، وتوجه إلى جامعة كولومبيا . وأثناء سيره في الطريق استوقفه أحد تلاميذه فسقط بين يديه ، وهو يجيب عن أحد أسئلته الفلسفية . وهكذا يكون قد مات في أفضل صورة يتمناها فيلسوف .

ويقول ديمتري جورونسكي Gawronski الذي كان من أصدقاء كاسيرر المقربين ، واعتمدنا كثيراً على مقاله عن حياته ، أن كاسيرر قد اشتهر بتواضعه الجم . إذ لم يدع يوماً بأنه أول من اكتشف فكرة أو قلبها ، بل كان على العكس دائب الاستشهاد بأقوال مفكرين - أكثرهم أقل منه قدراً ومكانة . وكان يعتقد على الدوام بأن بلوغ الحقيقة أمر شاق لا يستطيع إنسان بمفرده الإضطلاع به . ولهذا لم يرفض لأول وهلة أى رأى مهما بدا سخيفه ، ولم يدع لإنشاء فلسفة جديدة . وقد تميز - كما رأينا - بقدرته الفائقة على النضال ، إذ استطاع بدء حياته من جديد أكثر من مرة . ولم يخلد إلى الراحة إطلاقاً ، بل وازبط على العمل إلى ساعة متأخرة من الليل ، حتى بعد أن تجاوز السبعين من عمره .

بقي بعد ذلك ، وقبل تلخيص كتاب « مقال عن الإنسان » أن نذكر شيئاً عن فلسفته ، فلعل هذا يساعد للتمهيد للكتاب .

عندما كان كاسيرر يتلقى العلم في أواخر القرن الماضي كان المذهب الكانطي الجديد سائد في ألمانيا كرد فعل للحركة الوضعية الألمانية التي أعقبت تدهور الهيكلية ، واعتمدت على تقدم العلم وازدهاره . ولم تقع المدرسة الكانطية الجديدة (أو مدرسة ماربورج كما تدعى) باحياء مذهب كانط بغير تحوير : بل أرادت أن توفق بين مذهبه وبين كل ما حدث من تقدم في العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية . وهذا واضح في مؤلفات أقطابها : لوتسه وناتورب ، ودلتاي وكوهين . الذي تتلمذ كاسيرر عليه .

فهذه المدرسة ترتكن إلى ما ذكره كانط عن قيام العقل الإنسانى بخلق معرفتنا بالأشياء ، وبعدم قدرتنا بلوغ النظام الترانسندنتالى للمعرفة إلا بعد تحليل أشكال الفكر الإنسانى ومنهجه . وقد اقتصر كانط كما هو معروف على تطبيق مثاليته النقدية على مجالات العلوم الطبيعية والأخلاق والإستاتيكا ، ولكن الكانطيين المحدثين - ومن بينهم كاسيرر - حاولوا تطبيق مذهب كانط على مجالات التاريخ وعلى الأشكال الأولى للخيال الإنسانى المتمثلة في اللغة والسحر والأساطير .

وقبل كاسيرر الفكرة الكانطية التي لا يهمها بحث الوجود في ذاته ، بل يعنىها فقط وسائل معرفة الأشياء : فعند كاسيرر ، ليس للفلسفة - كما هو الحال عند كانط - أية غاية أونتولوجية . وغاية فلسفته هى التوسع في فهم الملكات التي أسماها كانط بالملكات المنظمة regulative ، التي بدت في نظر كاسيرر بناءة مثل الملكات المعرفية . وهذا وجه خلاف أساسى بينه وبين كانط . وكانط انبعاثاً لنظريته قد اقتصر على دراسة التصور ومقولات الفهم ، أما كاسيرر فلم يقر ذلك ، بل رأى وجوب دراسة جميع الأفعال التأليفية الأخرى المماثلة للتصور ، والتي تقرر كل أحوال التعبير ، والإدراك والتصور ، والتي يتمخض عنها عوالم الأساطير والتمن والعلم . فليس هناك على حد قوله : « صلة واحدة بين الإنسان والعالم الخارجى » بل هناك عدة نظرات مختلفة لإدراك الظاهرة . فلا يصح القول بعالم مدركات أوحده : لأن كل عالم منها يختلف باختلاف نوع القوضع واتجاهه . ولهذا لا ترمى فلسفة الأشكال الرمزية (وهو الاسم الذى اختاره كاسيرر عنواناً لمذهبه) إلى تقرير نظرية قطعية واحدة عن جوهر الأشياء وماهيتها ، بل ترمى إلى إدراك الأنواع المختلفة التي تتموضع فيها الأشياء والتي تتضمن الفن واللغة والدين والعلم .

سالياً ، بل علينا أن نضع أنفسنا فيها : بحركتها الدائمة .
فاعتماداً على هذه الطريقة وحدها سندرك هذه الحقائق
لا في صورة « تأملات ثابتة » ، بل طاقة روحية دائمة
التشكل والتغير .

قد يفهم من هذا العرض الوجيز لفلسفة كاسيرر
أنها اعتمدت على مذهب كانط وحده . ولكننا قد
نسئ إلى الحقيقة إذا تسينا تأثره بمجاهدة المفكرين الألمان
الذين سبقوه من أمثال هردر وهيجل . فالأشكال الرمزية
هي الافتراضات السابقة للمعرفة الفلسفية ، أو فنومنولوجيا
الروح بتعبير هيجل التي ترمي إلى إدراك أشكال الروح
من الباطن وليس من الخارج ، كما يحدث في المنهج
العلمي . وفي الطريقة التاريخية التي اتبعها كاسيرر لا بد
أن نلمح أثر هيجل كذلك . فمن الأقوال الفيغلية أن
الحقيقة في شمولها ، لا يمكن أن تظهر دفعة واحدة ، بل
يقوم الفكر بالكشف عنها شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن
وحدة المعرفة لا تتكشف إلا في تقدم الفكر من مرحله
الأولى البدائية إلى أن يصل إلى المعرفة البهتة : اعتماداً
على الديالكتيك الباطني لحركة الفكر .

الكتاب

وفقاً لما ذكره كاسيرر في المقدمة ، فإن الكتاب قد
صدر تحقيقاً لرغبة أصدقائه من الإنجليز والأمريكيين .
فقد ألخوا عليه وطالبوه بضرورة ترجمة كتابه « فلسفة
الأشكال الرمزية »^(١) ، ولكنه رأي أن ضخامة هذا
الكتاب وقدم عهده يحولان دون تحقيق مطلبهم . إذ كان
قد مضى على نشره أكثر من خمس وعشرين سنة تغيرت
خلالها نظراته إلى عدة مشكلات في الكتاب . ولهذا فضل
إصدار خلاصة جديدة له تمثل نظراته الجديدة إلى
الأشكال الرمزية ، مع زيادة في التوسع في مسألتى الفن

وباستثناء الخلاف الذي ذكرناه يوجد اتفاق
أساسي بين نظراته ونظرة كانط . فكلاهما يعني بالأسس
التي تعتمد عليها التجربة ، ويعني بالأحكام الخاصة
بالتجربة « قبل تقرير أى شيء عن حقيقة الأشياء . وفي
رأى كاسيرر ، أن كانط كان موقفاً في هذا الاتجاه .
لذا بفضلته امتدى إلى مفتاح كل المعرفة القائمة على
تصورات ، أى إلى الأحكام التركيبية الأولى . وإذا كان
قد وقف عند تطبيقها على الرياضة والطبيعة — أو بمعنى
أصح قد وقف عند حالتهما في القرن الثامن عشر — فإن
هذا لا يعني أن كانط كان يرفض أى توسع في تطبيق
فكرته . وتحقيقاً لذلك رأى كاسيرر اصطلاح « الأشكال
الرمزية » أكثر مناسبة من « الأحكام التركيبية الأولى » .
ويمكن تعريفه وفقاً لما جاء في كتبه المختلفة على الوجه
الآتى : الأشكال الرمزية هي الأشكال المختلفة التي
يتجسم فيها الانبعاث الذاتي للوعى . وهذا الانبعاث
يتحقق في صورتين أساسيتين . الصورة الأولى في قيام
العلم الحديث واعتماده على فروض فكرية ذات أسس
ميتافيزيقية — وكتاب كاسيرر مشكلة المعرفة بأجزائه
الأربعة خاص بهذه المسألة . والصورة الثانية تبدو
منعكسة في أشكال حضارية مختلفة مثل الأساطير واللغة
والدين . وحول هذه المسائل يلدور موضوع المؤلف
الثاني الكبير لكاسيرر وهو « فلسفة الأشكال الرمزية » ،
وكتاب « مقال عن الإنسان » صورة مختصرة منقحة له .
يتضح من هذا أن فلسفة كاسيرر لا تعنى بالوجود
البحث أو بالوعى البحث . بل تعنى بتفاعل الوعى مع
الوجود . فلن يتحقق أى فهم بالرجوع إلى وجود
مطلق ، أو بالرجوع إلى الوعى في ذاته ، لأن الوجود
المطلق يمزج بأشكال روحية مختلفة . وكل شكل رمزي
— ولا يعنى بهذا تصورات المعرفة — بل أشكال
الأساطير واللغة والفن — يدل كما قال جوته على كشف
لما هو باطني في أشكال خارجية . فهذه الأشكال تخفى
الروح وتظهرها معاً . وعلينا ألا نتأمل هذه الأشكال

(١) ترجم هذا الكتاب بعد وفاة كاسيرر إلى الإنجليزية ،
وسدنت أجزاءه الثلاثة في السنوات ١٩٥٣ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ .

الإنسان حيوان صانع للرموز

الإنسان في نظر كاسيرر لا يواجه الواقع مباشرة . فهو لا يستطيع أن يراه وجهاً لوجه . ولهذا يصح القول بأنه لا يحيا في عالم طبيعي . بل يحيا في عالم رموز . فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة . كما هو الحال عند الكائنات الأخرى . كما أنه لا يؤثر فيها مباشرة . لأن الأشياء لا تظهر لروحه إلا مخفية في أشكالها الرمزية التي هي من صنع روحه كذلك . فلدى الإنسان — خلافاً لسائر الكائنات — جهاز صانع للرموز (إن صحت مثل هذه التسمية) . وساعدت هذه الميزة على اتساع الواقع الإنساني وظهور أبعاد جديدة فيه . فالأشكال الرمزية المختلفة كاللغة والأسطورة والفن والدين قد زادت الواقع الإنساني اتساعاً . بل أصبحت هي الواقع ذاته في نظر المفكرين . وأصبح التقدم الإنساني يقاس بمدى تفلعنا في هذه المجالات .

ولا يقتصر أمر تأثير الأشكال الرمزية على الجانب النظري من حياتنا فحسب . إذ لا يحيا الإنسان حياته العملية في الوقائع ذاتها ، أو في حاجاته الطبيعية المباشرة أو مخاوفه ، بل يحيا في وسط عواطف متخيلة وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام . فكما قال إبيكتيوس : أن ما يزعج الإنسان ويبعث الاضطراب إلى قلبه ليس الأشياء ذاتها ، بل أفكاره ومعتقداته الخاصة بهذه الأشياء .

فالتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه حيوان عاقل في حاجة إلى تعديل في نظر كاسيرر ، لأن قدرة الإنسان على صنع الخرافات أو الأساطير . برغم ما يبدو فيها من مظهر غير عقلي — تميزه كذلك عن الحيوانات . فالأسطورة ليست أفكاراً مهوشة غير منطقية . بل لها شكل منطقي خاص بها . واللغة كذلك ، وهي من الأشكال الرمزية ليست مجموعة من التصورات العقلية فحسب . لأنها تعبر عن مشاعرنا وأهوائنا ، بالإضافة

والتاريخ اللذين ذكرنا بطريقة عابرة في الكتاب الأصلي . ولم ينس كاسيرر أن يطعم كتابه بعدة أمثلة مأخوذة عن الكتب الأمريكية والإنجليزية المعروفة حتى يشعر أصدقاؤه الإنجليز والأمريكيين بأنهم لا يقرأون مادة غريبة عنهم . وهو إجراء يدل على الكياسة ، زيادة على تضمينه الاعتراف بفضل الأمريكيين وكرم ضيافتهم . ومع كل هذا فينبغي ألا يظن أن كاسيرر قد حاد في هذا الكتاب عن جوهر نظريته المثالية الأصلية ، أو أنه قد أصبح براجماتياً مثل أئمة فلاسفة أمريكا — وهو رأى قد يصادفنا في بعض المقالات التي كتبت عنه . فأغلب الظن أن الرجوع إلى الكتب الإنجليزية والأمريكية لم يؤثر كثيراً في نظرية كاسيرر . ولم يقصد به أكثر من تسهيل تقبل الأمريكيين لنظرات فلسفية مختلفة عن طابعهم .

وعنوان مقال عن الإنسان الذي اختاره كاسيرر لهذا الكتاب قد يدل من ناحية أخرى على تغير هام في نظرة كاسيرر . فهو لم يتجه كما فعل في الكتاب الأصلي إلى الكلام عن الأشكال الرمزية في ذاتها . بل عمد إلى إنقضاء وقائع منها . يساعد تفسيرها على إلقاء ضوء على الإنسان . تمثيلاً مع عنوان الكتاب . ثم عرف بعد ذلك الإنسان إعمالاً على وسيلتين . الوسيلة الأولى : هي إظهار تميز الإنسان على سائر الكائنات . ولهذا ناقش أكثر النظريات البيولوجية والأنثروبولوجية . والسيكولوجية والاجتماعية . التي اعترفت بوجود اختلاف في الدرجة فقط بين الإنسان والكائنات الأخرى . ولم تعترف باختلاف النوع . ثم اتجه بعد ذلك إلى فهم الإنسان من أفعاله المتمثلة في مظاهر الحضارة المختلفة . وهو في هذا يتبع أفلاطون الذي رأى وجوب عدم الاقتصار على دراسة الإنسان في حياته الفردية ، إذ ينبغي أن تستكمل هذه الدراسة بمعرفة الإنسان من خلال حياته السياسية والاجتماعية .

إلى تعبيرها عن أفكارنا ومعتقداتنا . لهذا السبب يخلص كاسيرر إلى ضرورة تعديل تعريف الإنسان بحيث يصبح : « الإنسان حيوان صانع للرموز » بدلا من القول بأنه حيوان عاقل . فلا يصح إنكار أن أهم ما يتميز به الإنسان على سائر الكائنات هي قدرته على التفكير الرمزي والسلوك الرمزي ، كما أن كل تقدم في الحضارة يعني التقدم في هذا السيل .

والحكم على افتقار الكائنات الأخرى إلى هذه القدرة الرمزية بحاجة إلى بعض البيانات . ولهذا يلجأ كاسيرر إلى إختيار أمثلة مختلفة للدلالة على عدم توافر أي (جهاز صانع للرموز) لدى الحيوانات ، وأن تعاملها مع البيئة تلقائى ومباشر ، ويثبت كاسيرر نظريته بمقارنة الإنسان بسائر الكائنات في مجالات التعبير والخيال وفي تصور المكان والزمان وفي القدرة على تجريد المعاني والأفكار .

فن ناحية التعبير أمكن لعلماء سيكلوجية الحيوان الحصول على أنواع مختلفة من التعبيرات الحيوانية عن الغضب والذعر واليأس والحزن والرجاء والرغبة . إلا أن كل هذه التعبيرات قد افتقرت إلى خاصية إنسانية هامة وهي احتواؤها على الدلالة الموضوعية . فافصالات الحيوانات لا تزيد عن كونها إشارات دالة على الانفعالات المباشرة ، تتكرر على الدوام بصورة آلية واحدة ، بعكس القدرة الرمزية التي تتوافر للإنسان والتي تتميز بمرونتها وديناميتها ، والتي تتجلى في القدرة على وصف الشيء الواحد بعدة أسماء مختلفة . ويؤكد كاسيرر رأيه بالقول بأن القدرة الرمزية الإنسانية في أوطى مراتبها تتميز بجمودها كما يظهر في حالة الطفل والبدائي . فالطفل يحار عندما يدرك أن الشيء ليس له اسم واحد ، إلا أنه يدرك بعد ذلك إمكان استخدام رموز مختلفة للتعبير عن رغبة أو فكرة واحدة . وكذلك البدائي ، فإنه يعجز عن تصور إمكان أداء شعائره الدينية

بطريقة غير آلية . فلهذا يصير على أدائها بطريقة واحدة لا تتغير فيها أية كلمة أو إمائة .
والإشارات التي تصدر عن الحيوانات لا يمكن أن تكون مترابطة ، أما الإنسان فبإمكانه بفضل قدرته الرمزية أن يصنع فكراً مترابطاً . وفي هذا الكلام رفض لقول الحسين بأن المدركات الحسية عبارة عن مركبات قيسائية من الحسوسات . فقد أثبتت نظرية « الجشطالت » أن أي مدرك حسي مهما كان بسيطاً يتضمن روابط رمزية وبناءة ، والإنسان قادر كذلك على فصل هذه الروابط عن الأشياء ذاتها . أو رؤيتها في صورة مجردة ، كما أنه قادر على انتقاء نقط معينة من أية فكرة . وعلى التركيز عليها وتأملها .
ويتميز الخيال الإنساني إلى جانب هذا بناحية هامة وهي قدرته على التحليق بعيداً عن الواقع المباشر الحسوس . فعنده لا فارق بين الواقعي والممكن ، فكل شيء يفكر فيه موجود . وهذه القدرة على التفكير في الممكن هي أساس العلم . وهو رأى يخالف بعض الآراء السائدة التي تمسكت بضرورة اعتماد الفكر العلمى على الوقائع وحدها ، ونسيت أن أهم الأفكار التي غيرت وجه العالم كانت مجرد فروض أو « حقائق رمزية علمية » : ويستشهد كاسيرر في هذا الشأن بالعلوم الرياضية التي اضطرت في سبيل توسيع نطاقها إلى اكتشاف أعداد جديدة ليس ثمة ما يناظرها في الواقع ، ولهذا أسميت بالأعداد اللامعقولة . وعندما أدرك الرياضيون أخيراً أن الممكن هو أساس العلم حلقوا بعيداً عن الهندسة الإقليدية التقليدية فظهرت نظريات غير إقليدية للوباشفسكى وبولاي وريمان .
ويلاحظ كاسيرر أن قدرة الإنسان على عدم التقيد بالضرورى أو الواقعى قد ساعدته على التقدم في عالم الأخلاق كذلك . فبفضل تخليق الخيال في عالم الممكن . استطاع الخيال الإنساني اختراع « اليوتوبيات » المختلفة .

وإذا كان المفكرون قد أسموا جمهورية أفلاطون يوماً من الأيام باليوتوبيا ، فلا شك أن هذه التسمية لم تعد مناسبة بأى حال الآن ، لأننا لم نعد ننظر إليها وكأنها مجرد شيء ممكن ، فقد تجاوزنا أفكارها التي بدت غريبة أيام اليونانيين . ألا تدل هذه الحقيقة التي يتميز بها الإنسان على أن جونه كان محققاً في قوله : « أن تخيا في العالم المثالي يعني أن تنظر إلى المستقبل وكأنه ممكن » . وهذا القول المأثور ينطبق على المصلحين كلهم . فالتفكير في الممكن . أو التفكير الرمزي بلغة كاسيرر هو الذى يساعد الإنسان على التغلب على قصوره الطبيعي . ويمنحه قدرة جديدة تساعد على إعادة تشكيل العالم .

واضح جلي أن الحيوان لا يعرف مثل هذا النوع من الخيال . فخياله عملي لا يتجه إلى غير التوافق مع البيئة المباشرة والقدرة على التعلم . والقدرة الحيوية في هذا الشأن ربما فاقت قدرة الإنسان . فإذا وصف الحيوان بالذكاء إذن ، فلن يكون هذا بمعنى مماثل للذكاء الإنسانى الرمزي الذى يستعاض بالأشياء رموزاً ، كما يتكرر رموزاً أخرى للأشياء غير الحسية ، ولولا ذلك لأصبحت حياة الإنسان ملتصقة بحاجاته البيولوجية والعملية ، ولظل العالم المثالي موصداً في وجهه ولما ظهرت فلسفة أو علم أو فن .

وينتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن اختلاف الإنسان عن باقي الكائنات في النظر إلى المكان والزمان . ويبدأ بالمكان ، فيذكر أن الإنسان يتميز بقدرة على تصور المكان في صورة مجردة . أما الحيوانات فتقتصر إلى ذلك . فحركتها في المكان لا تعتمد على أية قدرة تصورية للمكان في ذاته ، بل هي حركة جسمية فحسب . وكلما ارتقت الحيوانات أمكنها الشعور بصورة أخرى للمكان أسماها كاسيرر « بالمكان المدرك » . ويعني به صورته المركبة من تجارب حسية مختلفة : بصرية ولمسية وسمعية وحركية .

وقدرة الإنسان على إدراك المكان مجرداً قد ساعدته على شق طريقه إلى المعرفة ، بل هي مفتاح حضارته كلها . وكانت مشكلة المكان المجرد من أهم مشكلات الفلسفة . إذ نشبت حولها خلافات بين المثاليين والماديين . فقد حدث خلط بين المكان المجرد — وهو غير موجود من الناحية المادية ، بل هو نتيجة لقدرة الإنسان على التفكير الرمزي — والمكان الطبيعي المحسوس . فالنقطة الهندسية المختلفة لا وجود لها من الناحية الطبيعية أو الناحية السيكلوجية وما يعنينا عند تركيز تفكيرنا عليها ليس حقيقة وجودها ، بل حقيقة القضايا والأحكام المترتبة عليها . والدائى لا يعرف المكان المجرد ، لأن المكان عنده هو المجال الذى تلور فيه أفعاله . فهو مكان « شخصى » يتركز حول حاجاته النفسية والعملية . بعكس المكان المجرد الذى لا يعتمد على لمس أو رؤية ويتميز بكيّيته . وساعدت فكرة المكاد المجرد على إنشاء خرائط جغرافية أو رسوم تخطيطية يعجز البدائى بغير جدال عن إدراك مغزاها أو قيمتها . وأول من استطاع التعميم وإدراك المكان في صورة مجردة هم البابليون . ولهذا قيل إن بابل مهد الحضارة . ففيها ظهر لأول مرة علم الفلك الذى ساعد على إشعار الإنسان بالصلة بين حياته وأحوال الكون ، وبوجود رابطة تربط مستقبله بفصول السنة وحركة النجوم .

فاذا انتقلنا للكلام عن الزمان لاحظنا نفس الشيء ، وهو وجود اختلاف في تصوره بين الحيوانات الراقية والحيوانات الدائية . ولعل القدرة على التذكر هي أهم ما تتميز به الحيوانات الراقية . على أن نوع التذكر الموجود عند الإنسان يتصف بخصائص مختلفة عن تذكر باقي الحيوانات الراقية ، لأن التذكر في حالته لا يعني مجرد استعادة حادثة ، أو مجرد استعادة صورة باهتة لتأثيرات سابقة ، بل هو يعنى إعادة خلق الماضى . فهو عملية بناءة خلاقة . ويشيد كاسيرر بفضل هرجسون في هذا الصدد ، لتقده نظريات التذكر الآلى القائم على فكرة التداعى وغيرها . وإعادة خلق الماضى أو بنائه

عملية رمزية كذلك ، لأنه يتضمن تحويل الأحداث المتناثرة التي نتذكرها إلى شكل رمزي جديد ، أعظم مثل له هو الأشعار والاعترافات .

ويتميز الإنسان كذلك بقدرته على التحليق في بعد آخر غير معروف عند سائر الكائنات ، وهو المستقبل ، أى قدرتنا على أن نأمل وأن نتطلع ، وألا نقف عند الضرورى . بل نفكر في الممكن . وهذه أعظم خطوة — كما ذكرنا — في سبيل خلق العلم والحضارة .

• • •

وبعد أن انتهى كاسير من تعريف الإنسان بعد مقارنته بسائر الكائنات ، وانتهى إلى تقرير أن أهم ما يميز به هو القدرة على صنع عالم رمزي يمثل تفاعل روحه مع الواقع ، حاول بعد ذلك معرفة الإنسان بالرجوع إلى الأشكال الرمزية المختلفة التي بدا فيها هذا العالم في نظر الإنسان . ونشعر من طريقة عرضه لهذه الأشكال الرمزية أنه قد بدأ بالأساطير باعتبارها تمثل الإنسان في أول عهده بالحضارة ، وأن العلم في اعتقاده هو ذروة الحضارة الإنسانية .

الأساطير والسحر والدين

ويناقش كاسير أهم ما ذكرته المدارس المختلفة في تحديد معنى الأسطورة . فبعضها قد رآها قريبة من الفن ، مع ملاحظة الاختلاف الذي ذكره كانط وهو أننا عندما نتأمل عملاً فنياً لا نبالي بوجود الشيء أو عدم وجوده ، بينما يضيغ تأثير الأسطورة في حالة علم الإيمان بحقيقة أحداثها .

وقورنت الأسطورة والأفكار السحرية المتصلة بها في بعض النظريات بالعلم . وقيل إن الأسطورة والسحر يرميان إلى نفس غاية العلم ، برغم ما يبدو فيها من وهم وابتعاد عن الحقيقة . ولكن كاسير يلاحظ اختلافاً هاماً بين مفهوم كل من الأسطورة والعلم .

فنحن عندما نفسر الطبيعة علمياً أو تجريبياً ، نهتقد في وجود روابط ثابتة بين جوانبها المختلفة تتبع قاعدة عامة . أما الطبيعة بمعناها الأسطوري ، فتبدو عالماً درامياً يتألف من قوى وأفعال متصارعة . والأشياء لا تبدو في هذه الحالة ساكنة أو ميتة ، بل تبدو حية في حركة دائية مستمرة . كما أنها تخضع لمشاعرنا المختلفة : من حب وبغض وأمل وخوف . وهذه الصورة جملة الاختلاف عن الصورة المثلى للعلم ، لأن أول مظهر للعلم هو قمع كل هذه المؤثرات الشخصية الذاتية . فالشكل الرمزي للأسطورة لا يتألف من رموز مجردة ، كما هو الحال في العلم ، بل يتألف من صور مشخصة مباشرة ، كثيرة الشبه بالصور التي تظهر في تعبيرات البدائي والطفل عن المشاعر والعواطف .

والأسطورة ليست خالية من المنطق ، كما ذهب بعض علماء الاجتماع ، كما أنها لا تمثل مرحلة سابقة للعلم ، وهو رأى قد اعتمد على التوهم بأن التفكير الأسطوري مقصور على البدائيين . والحقيقة أن المتحضرين كذلك يؤمنون أحياناً بالأساطير . ولا يلجأون إلى الأساطير والمعجزات إلا عندما تتعثر المعرفة بوساطة العلم ، وعندما يسلمون بقصور قدراتهم العقلية .

فبالأسطورة إذن لم تصدر عن نفس دوافع العلم أو الفن ، كما أنها ليست مفككة أو خالية من المنطق أو المعنى . فهي لا تتبع نفس منطق العلم ، بل تتبع منطقاً آخر مستمداً من الإيمان بوحدة الوجود وبوحدة الشعور . فن يؤمن بالأساطير وبالسحر ، لا يتصور حدوداً بين الأشياء مماثلة لحدود العلم ، ولا يعترف بوجود اختلاف بين المواد والعناصر كما هو الحال في العلم . فكل شيء أو عنصر سيبدو في نظره قابلاً للتحويل إلى شيء آخر أو عنصر آخر . فإذا كنا في العلم نلجأ إلى تجزئة الأشياء اتباعاً لنظرة عملية ونظرية ، فلنأخذ في الأساطير والسحر نعكس هذه النظرة ، ونرى بينها وحدة عاطفية لا تربط

بين الأحياء فقط . بل تربط بينهم وبين الأموات .
ومن هنا جاءت عبادة الأسلاف وعبادة أرواح الموتى
وأشباحهم .

وينتقل كاسيرر بعد أن عرف الأسطورة بأنها
شكل رمزي يمثل الإيمان بوحدة الحياة والمشاعر ، إلى
الكلام عن الدين ، الذي اعتقد في بعض الأحيان أنه
مماثل للتفكير الأسطوري والسحري . والحقيقة أن الدين
قد امتزج بالأساطير في بعض الأحيان ، إلا أن هذا لا
يدل على أن الدين والأسطورة شيء واحد كما رأى
بعض المفكرين ، وعلى الأخص من يؤمن منهم بأن
اللائن قد انبعث من شعور الإنسان بتبعيته وعجزه ،
أشكال شلا يرمزها وفريزر . فالقول بأن الدين — أو
السحر أو أي تفكير أسطوري — قد نبغ من تبعيتنا
وعجزنا لا يمثل الحقيقة تمثيلاً دقيقاً . فلعل الاعتقاد في
السحر من دلائل ثقة الإنسان بنفسه ، كما أن كل سحر
يعتمد على فكرة إمكان التأثير في الطبيعة . فكما ذهب
ماينوفسكي نحن لا نقدم على السحر إلا في حالة الإقدام
على أعمال خطيرة لأن السحر يساعد على تركيز كل
الجهود .

ويرفض كاسيرر كذلك الرأي الذي ذهب إلى
القول بأن الدين يمثل مرحلة أرقى من التفكير السحري
والأسطوري . فن يرون السحر مماثلاً للعلم — باعتبار
اللائن يبحثان عن علة الأشياء — قد يتصورون أننا تلجأ
إلى الدين عندما نخفق — باتباع السحر — في إدراك علة
الأشياء . فتتخيل وجود قوى خفية تتحكم في الأشياء
لا تؤثر فيها أفعالنا السحرية .

ولكن الدين في رأي كاسيرر ينبع من غاية مختلفة
عن غاية السحر . فإذا كان السحر قد نبغ من الشعور
بوحدة الحياة — وهو اعتقاد لا يستطيع الدين القضاء
عليه — فإن الدين بمعناه الحق قد انبعث من شعور آخر .
هو الشعور بالفردية والمسئولية الأخلاقية ، لأن أهم

ما جاء في الأدبان ، وعلى الأخص في صورتها الخالصة
التي لا تشوبها شوائب صخرية أو أسطورية ، هو تقرير
حرية الإنسان ومسئوليته عن مصيره . إذ بيده الاختيار
بين الخير والشر ، ومن ثم جاءت مسئوليته عن اختياره .
وأصبحت الرابطة بين الناس نتيجة للدين رابطة أحرار ،
ولم تعد تعتمد على المشاعر البدائية لروابط السحر
التعاطفية . ولم يعد الإنسان كائناتاً سلبياً منفصلاً ، بل
أصبح مسئولاً عن أفعاله وتصرفاته .

والشعور الديني ليس وفقاً على الشعوب المتحضرة
وحدها ، كما تزعم بعض النظريات . ففي كل مجتمع
مهما كان بدائياً نرى فكرة « التحريم » taboo
التي تعد نواة لأية عقيدة دينية باعتبارها تتضمن توجيه
السلوك الإنساني تجاه مسائل الخير والشر . كما نرى
عندها كذلك ما يدل على الإيمان بالسحر ، أي الإيمان
بوحدة المشاعر ووحدة الحياة . ومن المستطاع قيام
هذين الجانبين سوياً بغير تعارض .

اللغة

واللغة هي الشكل الرمزي التالي الذي تكلم عنه
كاسيرر بعد أن انتهى من كلامه عن الأسطورة .
ويرجع هذا إلى وجود قرابة بين الموضوعين : ففي
المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية توثقت الصلة بين
الأسطورة واللغة إلى حد تعذر فصل الواحدة عن
الأخرى . إذ كانت اللغة في أول عهدها مجازية تكاد
تبدو كأنها أسطورة هي الأخرى .

على أن مثل هذه اللغة برغم عدم وجود مجردات
فيها وبرغم شدة خضوعها للتفكير الأسطوري ، قد
تميزت بميزة هامة وهي موضوعيتها . فقد سبقها بغير
شك أشكال أخرى من الإفصاحات التي لا يصح
تسميتها باللغة لخلوها من الموضوعية . يمكن مقارنتها
بصيحات الطفل عند الضيق والألم والجوع والفرح ،
أو صيحاته التي ينادي بها أمه أو مربيته . وظن البدائي

أن هذه الصيحات صمدى لدى سائر كائنات الطبيعة ، وبذا ظهرت كلمات السحر التى استعملها الإنسان فى التأثير على الطبيعة التى اعتمدت - كما رأينا - على إيمانها بوجود وحدة فى الحياة والطبيعة .

ويمكن أن تعزى إلى هذه الصلة القديمة بين الأساطير واللغة النظريات التى ظهرت فى اليونان على الأخص وجعلت الأسماء منتزعة من طبيعة الأشياء التى رأت الصلة بين الكلمة أو الرمز وبين الشيء ذاته صلة طبيعية وليست إسمية أو تقليدية . مثل هذه النظريات لا تفسر فى الحقيقة غير كلمات السحر التى سرعان ما تزعمت ثقة الإنسان بها عندما أحس بأن الأشياء الطبيعية لم تعد تتأثر بكلماته ، وأنه كان واحداً عندما تخيل ذلك . ومنذ ذلك العهد بدأت نظرة جديدة للصلة بين اللغة والواقع . فلم تعد للكلمات دلالات خفية ولم يعد لها أثر سحري أو غيبي . فهى لا تغير طبيعة الأشياء أو ترغم الآلهة على اتباع أمر معين . وبذا تضاعفت أهمية الكلمة من ناحيتها الطبيعية وأصبحت الطريق أمام أهميتها من الناحية المنطقية .

ومن الواجب أن نلاحظ أن كلمة منطقي (Logical) مأخوذة عن كلمة Logos اليونانية . وعلى هذا تغيرت نظرة اليونانيين إلى أصل الكلمات وأصبحت الفكر بعد أن كانت الطبيعة . ألم يقل هيراقليطس : لا تستمع لى . بل استمع إلى الكلمة واعترف أن أصل الأشياء واحد . وهكذا انتقل الشكر اليونانى من الفلاسفة القائمة على الطبيعة التى عرفت أيام الطبيعيين إلى الفلاسفة القائمة على اللغة والتى ما زالت قائمة حتى الآن .

وازدادت أهمية اللغة بعد اكتشاف صلتها بالفكر والمنطق ، كما أنها اتجهت اتجاهاً جديداً بعد أن أرجعها السفسطائيون إلى الإنسان تبعاً لقول بروتاجوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » . وازداد الإعتداد عليها فى أثينا فى القرن الخامس فى غايات عملية . إذ أصبحت أهم

سلاح فى الصراع السياسى . وظهر لهذا السبب علم البلاغة . ولم تعد مهمة اللغة هى وصف الأشياء أو نقل الأفكار والمعاني فحسب ، بل إثارة المشاعر . وحث الناس على اتباع رأى معين كذلك .

فى هذا العرض السريع . ناقش كاسيرر نظريات المدارس المختلفة التى بحثت فى أصل الكلمات من النواحي البيولوجية والطبيعية والميتافيزيقية والبراجماتية . إلا أن الموقف قد تغير بعد ذلك فى القرن التاسع عشر عندما ظهرت نظرة جديدة تبين أن اللغة لن تكتشف اعتماداً على التحليل أو البحث عن أصل كل كلمة مفردة ، إذ ينبغي أن يتجه البحث إلى العبارات التى تجمع بين الكلمات المختلفة . وهذه النزعة قد تأثرت باتجاه مماثل فى أبحاث الطبيعة . فبعد أن كانت الطبيعة الكلاسيكية تبحث عن قوانينها وقواعدها بالرجوع إلى الذرات أو أى نقط مادية ، ظهرت نظريات جديدة لا تقبل الاعتقاد فى وجود انكثرون منزل ، أو فى إمكان تحليل أى مجال كهرومغناطيسى . وحدث شيء مماثل فى البيولوجيا أيضاً .

وظهر اتجاه آخر يرمى إلى ضرورة التفرقة عند بحث هذا الموضوع بين اللغة *La langue* والحديث *La parole* . فاللغة تعتمد على قواعد ، أما الحديث فأمر شخصى عارض . ولكل فرد طريقته فى الحديث . وترتب على مثل هذا الرأى إزدياد الاهتمام بالنحو وعلم الصوتيات والسيمية (علم المعاني) . ونشطت الدراسات اللغوية المقارنة بعد معرفة عدة لغات لم تكن معروفة من قبل . ولكن كل هذه الدراسات لم تهتد فى آخر المطاف إلى أساس صوتى أو سيمى واحد للغة . إذ اتضح أن لكل لغة شكلاً مستقلاً عن اللغات الأخرى . وعلى سبيل المثال برغم اشتقاق عدة لغات من اللغة اللاتينية ، إلا أن هناك اختلافاً بين هذه اللغات المختلفة فى تصورها لتركيب الجمل بحيث يتعذر تحديد مفهوم واحد للفعل أو الفاعل أو الصفة فى كل هذه اللغات ،

كما يتعذر الاهتداء إلى نحو عام *grammaire générale* et raisonné كما رأى بعض المفائلين .

وبعد أن استعرض كاسيرر مشكلة البحث في أصل اللغة وناقش أهم النتائج التي توصلت إليها المدارس المختلفة . رأى أن النظرة الطبيعية كانت سبب أكثر الأخطاء التي ظهرت في الماضي عند تفسير أصل اللغة . إذ أن أكثر المذاهب — برغم رفض بعضها لجوهر هذه الفكرة — ما زالت تعتقد أن مهمة اللغة هي نقل أو محاكاة الأشياء الطبيعية أو النظام القائم بينها . ولهذا افتملت وحدة في اللغة مماثلة لوحدة الطبيعة . على أن حكمتنا على اللغة سيتغير حتماً إذا نسبنا للغة مهمة خلاقة وبناءة بدلا من مهمتها القائمة على المحاكاة . وفي هذه الحالة ستنتج دراستنا إلى دراسة عملية تكون اللغة ذاتها بدلا من تحليل أجزائها . فإن نحو العقل والروح مرتبط بنمو اللغة كما تدلنا دراساتها لسيكولوجية الأطفال . فالطفل لا يعتمد عند تعلمه الكلام على مجرد تلقينه مجموعة كبيرة من المفردات . ولو حدث هذا لكان التعلم آلياً . إذ أثبت علماء سيكولوجية الأطفال أنهم الطفل المستمر في البحث عن الكلمات لا يؤيد ذلك . فالطفل يرمي عند تسمية الأشياء إلى تحديد تصورهما في ذهنه وإلى التوافق مع العالم الموضوعي . ومن هنا يستطيع تثبيت أقدامه في العالم ، لأن الكلمات تماثل عكاز الأعمى .

ويعزز كاسيرر مثاله بمثال آخر هو تعلم اللغات الأجنبية ويشبه بالرحلة في بلد غريب . وكما لا يوجد تماثل بين بلدين فلا تماثل كذلك بين لغتين . فكلمات كل لغة مستمدة من تجارب فردية مختلفة ، اختار فيها الناس أسماء الأشياء بحرية تامة . فعلى سبيل المثال الكلمتان الدالتان على القمر في اللغتين اللاتينية واليونانية — برغم دلالتها على نفس الشيء — فإنهما لا يدلان على نفس الغاية أو نفس التصور . فالكلمة اليونانية تدل على دور القمر في قياس الزمن ، والكلمة اللاتينية تعني البريق أو الصفاء .

وبخلص كاسيرر بعد انتهائه من الكلام عن اللغة إلى نتيجة مستخلصة من تاريخها ، وهي انسام الكلمات في اللغات المختلفة في بلد عهدها بطابعها المشخص الجزئي كما يظهر من كثرة الكلمات الدالة على « الجمل » في اللغة العربية . على سبيل المثال . ويشجع التقدم في اللغة إلى تصفية الكلمات المشخصة المرادفة وإحلال كلمات كلية مجردة بدلا منها . وهذا الإجراء يتحقق ببطء في اللغات الإنسانية ، إلا أن كل تقدم في هذا السبيل يؤدي إلى تقدم إدراكنا للعالم وإلى زيادة تنظيم مبركانتنا له .

الفن

والفصل المخصص بعد ذلك للكلام عن الفن قد يعد من أفضل أجزاء الكتاب وأوفاهها . فن خلال عرضه للقضايا الأساسية في الفن مثل : تحديد معنى الجميل ودور المحاكاة في الفن ، ودور الخيال ، وغاية الفن وهل هي اللذة أم تنفيس المشاعر . وأثناء مناقشته مذاهب الإستايطيقا المختلفة من كلاسيكية ورومانتيكية وواقعية وسيكولوجية في استقصاء رائج وعرض مركز مستوف ، قدم لنا نظريته في الفن وذكر أن الفن مثل كل الأشكال الرمزية ليس مجرد صورة مستنسخة من واقع معطى . فهو أحد الوسائل التي تساعد في الحصول على نظرة موضوعية لأشكال الحياة الإنسانية أي أنه ليس محاكاة للواقع ، بل اكتشافاً له .

والطبيعة كما تظهر في الفن شيء آخر مختلف عن مظهرها في العلم ، لأن تصوراتنا العلمية للطبيعة قد جاءت نتيجة لتصنيف مبركانتنا الحسية تحت مقولات عامة جعلت لها معنى موضوعياً وهو تصنيف يرمي إلى التجريد والتبسيط . أما العمل الفني فيتجه اتجاهاً آخر ، لأن الفن يمثل الواقع في صورة مركزة . والعالم يبحث عن أية خاصية جوهرية للشيء تفسر جميع خصائصه العرضية ، ولكن الفنان لا يلجأ إلى مثل هذا السبيل ،

لأنه لا يقصد البحث في خصائص الأشياء وعلاها ، بل هو يرمى إلى تقديم حدود لأشكال الأشياء . وهذه الحدود ليست مجرد صور مكررة للأشياء ، لأن الفنان يهدف إلى اكتشاف أشكال الطبيعة كما يحاول العالم اكتشاف الوقائع والقوانين الطبيعية . ولقد تذبذبه إلى غاية الفن الكثير من الفنانين ، فليوناردو دافنشى عندما حدد غاية التصوير والنحت ذكر أن الفنانين هم الذين يعلمون الناس كيف يرون الأشكال الحقة للأشياء . لأن معرفة الأشكال الخالصة ليست فطرية . فقد نرى الشيء جملة مرات بغیر انتباه إلى شكله . والفن هو الذى يتولى هذه المهمة ، لأننا نحيا في عالم أشكال خالصة .

والفن يعوضنا عما نفقده في العلم ، لأن أشكال الأشياء تبدو في تصورات العلم وكأنها صيغ مبسطة . فمثلا قانون نيوتن للجاذبية يهدف إلى تفسير بناء العالم للمادى ، والإحاطة بجوانبه كلها . ولكننا عندما ننظر بعين الفن إلى الأشياء التى بسطها لنا العلم يتضح لنا أن القاعدة العلمية المبسطة المعممة وهم كبير . إذ تفوق جوانب الأشياء الحصر ، وتختلف من لحظة لأخرى . لهذا قد يرسم فنانان موضوعاً واحداً ، ولكن العاملين الفنيين اللذين يرتبان على ذلك يختلفان تمام الاختلاف عن مدركاتنا الحسية لها ، لأن التجربة الاستطيقية حافلة بإمكانية لانهاية . والفنان قادر اعتماداً على خياله على إظهار أشكال الأشياء وتجميعها في صورتها الحقة بحيث نستطيع أن نراها وأن نتعرف إليها .

وكما يطلعنا المصورون والنحاتون على أشكال الأشياء الخارجية يطلعنا الشعراء الدراميون على أشكال حياتنا الباطنية . فالدراما تكشف عن أعماق وأبعاد جديدة في الحياة . ونحن جميعاً نشعر بقوة الحياة ومحركاتها في صورة مبهم غامضة إلا أنها تظهر لنا بفضل الفن الدرامى في صورة جليلة ، فيزداد شعورنا بها عمقاً . فهى

تظهر لنا في تردها بين البهجة والأسى وبين الأمل والخوف وبين التشوة واليأس . وهذا تتأثر عواطفنا وتتخذ شكلاً إستطيقياً ، أى تتحول إلى حالة فعالة وحررة . وبذا نشعر مثل الفنان مبتدع الدراما بأننا أصبحنا قادرين على الميمنة على مشاعرنا وتوجيهها وفق إرادتنا . وفي هذا الكلام تفسير جديد لمعنى التطهير catharsis الذى ذكره أرسطو .

ويفرق كاسيرر بين معنى الجمال في الطبيعة ومعناه في الفن . فالجمال كما قال هيوم من قبل : ليس من خصائص الأشياء بل هو من صنع العقل الذى يتأملها : والفنان لا يرى الأشياء أو يقبلها بطريقة سلبية . إن له عينين بناءتين قادرتين على اكتشاف أشكال الأشياء التى لن تفصح عن نفسها إلا في حالة مثل هذه الرؤية . ولهذا اعتقد كروتشه أننا إذا وصفنا مشهداً طبيعياً بالجمال كان كلامنا مجرد بلاغة ، لأن الطبيعة خرساء ولن تنطق إلا إذا فك الفنان عقدة لسانها .

ويؤكد كاسيرر هذا الكلام بقوله إن الجمال الطبيعى في أى مشهد ليس مماثلاً لجماله الإستطيقى كما نصادفه في لوحات أساطين الفن . ولعلنا نشعر بذلك عندما نتزده وسط الحقول ونحس بسحرها وتنوع مشاهدتها وألوانها وبشذى عطرها . إلا أن بعضنا قد يمر أحياناً في تجربة مختلفة . إذ يرى هذا المشهد بدلا من ذلك بعين الفنان ، فيترأى له في صورة أخرى . وهكذا يكون الفنان قد انتقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية . فلا يرى في الأشياء إلا قوامها وتوافق ألوانها أو تباينها ، وما فيها من توزيع للظل والضوء .

التاريخ

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن التاريخ . وقيمه مماثلة في نظره لقيمة الشعر في تعريفنا بأنفسنا . وكاسيرر يتبع الفكرة المثالية الألمانية التى تفرق بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية . فالوقائع الطبيعية

تكتشف بواسطة الملاحظة والتجربة . وكل ظاهرة لا يمكن وصفها أو قياسها والتعبير عنها بلغة رياضية لا يصح اعتبارها طبيعية . ومن ثم تتعذر معرفتها بنفس الطريقة المتبعة في معرفة الوقائع الطبيعية . لأنها غير موجودة في التجربة ولا يمكن مشاهدتها . ووقائع التاريخ لن نجينا لإجابة مباشرة عن أسئلتنا كما هو الحال في الطبيعة ، كما أن الوثائق التاريخية لا تظلمنا على الفور على أية أحداث أو وقائع . وكل ما نستطيع الحصول عليه بعد التنقيب في هذه الوثائق هو مجرد رموز لها دلالة . ومن هنا أصبحت مهمة المؤرخ هي تفسير هذه الرموز وإعادة تكوين الوقائع التاريخية مثالياً .

هذا الكلام لا يعنى انعدام الصلة بين منهج البحث في التاريخ ومنهجه في الطبيعة . فالمؤرخ في أول مراحل بحثه يتشابه مع العالم الطبيعي في طرق استدلاله واستقرائه وفي بحثه عن العلل . فهو يتبع نفس القوانين العامة للفكر كأي عالم طبيعي أو بيولوجي .

ويناقش كاسيرر أوجه الاختلاف بين التاريخ والعالم كما ذكرتها بعض النظريات الألمانية وبرى أنه لا يصح إرجاع الاختلاف بين موضوع التاريخ وموضوع العلم إلى انتماء الوقائع التاريخية للماضي . فالعلم كذلك يبحث في وقائع من الماضي . والأمثلة الدالة على ذلك موجودة في علم المنك والجيولوجيا وغيرها . كما أن الاختلاف بين قضايا التاريخ وقضايا العلم ليس اختلافاً بين قضايا فردية وأخرى كلية . أي أن التاريخ يبحث عن الوقائع الفردية والجزئية . بينما يرمى العلم إلى الاهتداء إلى قوانين عامة وكلية ، لأن أي حكم في التاريخ أو العلم على حد سواء يتضمن العنصرين : الجزئي والكلّي ، كما أن الفكر كلى على الدوام .

أما الاختلاف الحقيقي بين التاريخ والطبيعة الذي أقره كاسيرر . فيمكن ملاحظته إذا قارنا بين علمين يبحثان في الماضي هما الجيولوجيا والتاريخ . فالجيولوجيا

تكتفى بإعادة تكوين الوقائع من الناحية التجريبية . أما التاريخ فإنه لا يتقف عند جمع الوقائع وإعادة تكوينها . لأن وثائقه ليست مجرد مخلفات ميتة من الماضي . كما هو الحال في الجيولوجيا ، بل هي رسائل حية من الماضي . والمؤرخ مطالب بأن يجعلنا نفهمها فهو مطالب بإعادة تكوين الوقائع في أشكال رمزية ، إذ أن التاريخ هو محاولة التأليف بين كل المتناثرات التي بقيت لنا من الماضي . وتنظيمها بحيث تتخذ شكلاً جديداً . على أن غاية المؤرخ ليست مجرد ترتيب الوقائع التاريخية بل فهم الحياة الإنسانية . فنحن في التاريخ نعتبر كل الآثار التي تركها الإنسان رموزاً مستمدة من حياته . ولهذا ينبغي التأليف بينها حتى تظهر في حالتها الأصلية . فغير ذلك لن نستطيع فهم الحياة التي تمثلها أو الشعور بها .

والمعرفد التاريخية إجابة مستمدة من وقائع الماضي عن أسئلة قد ألمتها مشكلاتنا في الحاضر وحاجتنا الأخلاقية والاجتماعية فيه . ومن ثم تدعو الحاجة إلى إعادة تفسير هذه الوقائع باستمرار . فعلياً أن نداوم على مراعاة أحكامنا التاريخية . فافلاطون مثلاً قد بدا في صور مختلفة في نظر الإفلاطونية الجديدة والمسيحية والمذهب العقلي وعند كانط .

وفي المعرفة التاريخية . لا يكتفى بإعادة إنشاء الواقعة ذاتها . ودراسة الأفعال التي تحققت في الماضي . إذ علينا فهم من قاموا بهذه الأفعال ذاتها . فالمؤرخ يعمل على استحضار شخصيات التاريخ بحيث تبدو حية أمامه عشاعرها وعواطفها وآمالها وأمانها . ولتحقيق ذلك يقوم بانتقاء الأحداث ذات الدلالة التي تكشف أعماق الشخصية التاريخية .

ويضرب كاسيرر مثلاً لتوضيح فكرته بأننا عند دراسة شيشرون لن نكتفى بالاطلاع على خطبه أو كتاباته الفلسفية ، إذ علينا قراءة رسائله إلى ابنته توليا وأصدقائه الحميمين . كما أن علينا تحليل أسلوبه الأدبي

الزامل والتجربة والمعرفة . هذه الصورة الراضية للعلم هي التي دعت اليونانيين إلى اشتقاق كلمة إبستمولوجيا بمعنى المعرفة من كلمة episteme الدالة على الثبات والرسوخ .

والصورة الأولى للعلم شديدة التعقيد مختلطة بالأساطير كما هو الحال في التنجيم الذي سبق الفلك وفي الخيمياء أو الكيمياء القديمة . ولم يتقدم العلم إلا بعد ظهور معيار جديد للحقيقة عندما أدرك الإنسان أنه لن يهتدى إلى هذه الحقيقة إذا اكتفى بتجاربه المباشرة أو وقائعه التي يستطيع مشاهدتها ، أو إذا صنف الأشياء تصنيفاً مطابقاً لتصنيفات اللغة .

وبدأ التقدم العلمي الحق بمجرد اهتمام الإنسان إلى نظم جديدة في تصنيف مادة العلم ، وبعد اختراع مصطلحات جديدة للتعبير عن تصورات العلم . وكانت أعظم خطوة ماعدت على تحقيق ذلك هي استخدام الأعداد في تصنيف مادة العلم ، واكتشاف لغة تعتمد على الأعداد . وكان الربط بين طبقة الصوت وطول التوتر الرنان بوساطة فيثاغورس من أهم الخطوات التي حققتها الإنسان في سبيل تقدم العلم . إذ فتحت الطريق أمام عالم رمزي جديد . هو عالم الأعداد التي نعبّر عن الأشياء وعن صلاتها بعضها ببعض . ونعني الزمن أدركت قيمة الأعداد في المعرفة الإنسانية الموضوعية . إذ اتضح أن رمزية الأعداد ذات طابع منطقي مختلف عن رمزية اللغة العادية . فالأعداد تتميز بسهولة ترتيبها وتصنيفها بعكس رموز اللغة التي يتعذر تصنيفها . فطوراً تتداخل معانيها ، وطوراً آخر تبدو منفصلة إلى حد يجعل الربط بينها أمراً شاقاً .

وكانت أعظم خطوة في سبيل تقدم العلم هي اعتبار لغته الرمزية لغة منفصلة عن الأشياء المشخصة . وهكذا استطاع الخيال الإنساني أن يتصور رموزاً جديدة مثل الكسور والجنور والأعداد اللامتناهية استفاد الإنسان

وهكذا يتضح أن المؤرخ يتصف بقدرته الفنية إلى جانب خاصيته العلمية . فلعل فهم الإنسان عند كاسيرر يعتمد على الفن والتاريخ وما بينهما من أثر متبادل ، أكثر من اعتماده على أي علم آخر . فهو يرى أن تجارب علم النفس أو الإحصاءات المختلفة التي تلجأ إليها أحياناً بعض العلوم التي أسمت نفسها بالإنسانية لن تدلنا في النهاية إلا عن الإنسان العادي average الذي نصادف صوراً متكررة منه في حياتنا اليومية . ولكننا في التاريخ والفن نصادف شيئاً أعمق من ذلك بكثير وراء بعض المظاهر التي تتشابه مع مظهر لإنسان الحياة اليومية ، إننا نرى ملامح الإنسان الحقيقي وقد بدت في صورة مكبرة واضحة بفضل عبقرية كبار المؤرخين والشعراء والروائيين .

العلم

وخصص كاسيرر آخر فصول الكتاب للعلم . وهو فصل ممتضب بالقياس إلى باقي الفصول . وقد يرجع هذا إلى إفاضة كاسيرر في الكلام عن العلم في كتب أخرى مثل الجزء الثالث من كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية » وكتابه عن نظرية النسبية لأينشتاين Zur Einstein'schen Relativitäts theorie (1921) وكتابه عن الحتمية واللاحتمية في الطبيعة الحديثة Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.

والعلم هو آخر خطوة في تقدم العقل الإنساني . وقد يعد أعظم ما يمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية ، إذ لم يظهر إلا في أيام اليونانيين . وربما حدث خلاف حول النتائج التي يحققها العلم . أو حول بعض القواعد العلمية ، إلا أن الجميع يسلّمون بأهميته وقيمه في حياة الإنسان .

والعلم هو عالم الأشكال الرمزية المحددة الدالة على الصلات بين الأشياء ، بعد تبسيطها بحيث تصلح لغايات

منها فائدة طائلة في توضيح صلات الأشياء بعضها ببعض
وفي اكتشاف قوانين ترابطها .

وأوضح مظهر لتقدم الإنسان في استخدام اللغة
الرمزية المستقلة عن الواقع نلاحظه في الطبيعة ، خاصة
إذا قارنا بين تصوراتنا وتصوير اليونانيين لها ، فقد
خضع ديموقريطس عند تصويره لعالم الذرى لعالم
تجربتنا الحسية . فكانت صورة الذرة عنده مماثلة
للماكروكوزم . وبدا اختلاف الذرات في نظره من
ناحية شكلها وحجمها وتنظيم أجزائها ، أى أن الصلات
القائمة بينها صلات مادية . واختفى كل هذا في نظرتنا
الحديثة إلى الذرة ، فلم يعد العلم يتكلم لغة البداهة بل
أصبح يتكلم لغة فيثاغورس ، وحلت رمزية الأعداد
حل رمزية اللغة العادية .

وتعرض الكيمياء مثلاً آخر لما حدث من تحول في
لغة العلم . ففي الماضي اعتمد علم الخيمياء (الكيمياء
القديمة) اعتماداً تاماً على الملاحظة ، وجمعت مادة
ضخمة ، بدونها ما كان التقدم العلمى ليتحقق . إلا أن
الشكل الذى نظمت فيه هذه المادة العلمية لم يكن مناسباً
على الإطلاق . فلم يكن عالم الخيمياء قديماً قادراً على
وصف مشاهداته إلا باستخدام لغة شبيهة بالأساطير
ملبية بالمصطلحات الغامضة البعيدة عن الدقة . فكان
كلامه نوعاً من الحجاز ولم يكن كلاماً علمياً بمعنى الكلمة .
وتغيرت النظرة تغيراً واضحاً في القرن السابع عشر ثم
في نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأت الكيمياء تتكلم
بفضل لافواريه لغة الكم مما ساعد على تحقيق أهم خطوة
في تاريخ علم الكيمياء وهى ترتيب العناصر ترتيباً علمياً .
والأمر بالمثل في تاريخ البيولوجيا . ففي البداية كان
يعتمد على التصنيف مثل باقى العلوم الطبيعية باستخدام
كلمات مأخوذة من لغتنا العادية إلا أنه بعد ذلك قد
اضطر إلى استخدام لغة رمزية أخرى ، تساعد على تنظيم
البيانات في نسق محكم مما ساعد على تفسير البيانات
تفسيراً علمياً صحيحاً .

من هذا يتضح أن لغة الأعداد هى أوفق لغة كلية
عرفها البشر .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الرياضة أو لغة الأعداد
البحثية ، لاحظنا أن أهم خطوة في تاريخها الحديث هى
اعتبار رموزها دالة على الصلات بين الأشياء وليس على
الأشياء ذاتها . ففي البداية كانت لغة الرياضة مثل سائر
اللغات الأخرى محاطة بنحو من الأساطير والسحر ، فقد
نظر القدامى إلى بعض الأعداد نظرة عبادة وتقديس .
وبعد ذلك اعتبر أفلاطون الأعداد مركز العالم العقلى . أى
اعتبرها مفتاحاً لكل حقيقة وفكر . ووصف أفلاطون
العالم المثالى في أواخر حياته اعتماداً على أعداد بعته .
وبدت الرياضة في نظره ممثلة للعالم الذى يربط عالم
الحس بعالم ما فوق الحس . وتضرت النظرة بعد ذلك إلى
الأعداد ، ولم تعد رموزاً للأشياء . بل للروابط التى
تربط هذه الأشياء . وعالم الرموز الرياضية ليس
مستخلصاً من أبحاث التجربة بل هو سابق لكل تجربة .
لهذا اعتمد اينشتين في نظرية النسبية على هندسة ريمان
التي لم تبد في نظر صاحبها أكثر من احتمال منطقي .
وكان لتصوير استقلال اللغة الرمزية عن الأشياء
نتائج بعيدة الأثر على الفكر الإنسانى . فقد أطلقت
العنان للفكر والخيال بحيث أصبح حراً في إدراك كل
إمكاناته ، كما كان سبباً في تغير النظرة الميتافيزيقية إلى
صلات الأشياء الطبيعية . فلم تعد تراها خاضعة لأية
حتمية . واضطرار العالم إلى الرجوع للوقائع لم يعد يعنى
خضوعه الكامل لها كما كان الحال في الماضي . فالعالم
ليس مجرد جامع وقائع مثلاً نظر إليه فيما مضى . إنه
يقوم بعمل بناء خلاق يمثل قمة قدراته الإنسانية وفاعليته
التي تميزه عن سائر الكائنات . ففي اللغة والدين والفن
والعلم يصنع الإنسان عالمه ، أو عالمه الرمزي الذى يمكنه
من فهم تجربته الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها
وتنظيمها والتأليف بين متناقضاتها وتحويلها إلى شيء
كللى عالمي .

في الفن

.... العلم يزودنا بنظام للأفكار ، والأخلاق تنظم أفعالنا . والفن يجعلنا ندرك نظام المراتب والمؤسسات والمسموعات . ولم تدرك النظريات الاستطيقية هذه الاختلافات الأساسية أو تتحقق منها ملياً إلا بعد لأي . على أننا إذا قمنا بمجرد تحليل لتجربتنا المباشرة للعمل الفني بدلا من أن نبحث عن نظرية ميتافيزيقية في الجمال ، لن نحقق إطلاقاً في الاهتداء إلى ذلك . والفن يمكن أن يعرف بأنه لغة رمزية . إلا أن هذا التعريف يساعدنا فقط على إدراك الجنس الذي ينتمي إليه الفن ، دون تعريفنا للاختلاف بينه وبين سائر الأنواع . ويبدو أن الاهتمام بالجنس قد ساد في الاستطيقا الحديثة إلى حد حجب الاختلاف في النوع ، والقضاء عليه . فكروثشه يصرح لا على وجود تماثل تام بينهما . ووفقاً لنظرته ، تعد التفرقة بين الفعلين (اللغة والفن) أمراً تعسفياً . فان من يدرس مسائل اللغة - تبعاً لما يقوله كروثشه - سيدرس مشكلات الإستطيقا ، والعكس بالعكس . ومع هذا فيوجد اختلاف لا يمكن الخطأ في اكتشافه بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية في الحديث العادي أو الكتابة . فليس هناك أي اتفاق بين اللغة والفن من حيث الطابع أو الغاية . فهما لا يتبعان نفس السبل ، كما أنهما لا يهدفان إلى نفس الغاية . فحقاً كلاهما لا يحاكي الأشياء أو الأفعال ، إنما هما تمثيلات . إلا أن التمثيلات التي تعتمد على الأشكال الحسية تختلف تمام الاختلاف عن التمثيلات التي تعتمد على تصورات أو على ألفاظ . فليس هناك تماثل على الإطلاق بين وصف مشهد بوساطة مصور أو شاعر ، ووصف الجغرافي أو الجيولوجي له . فثمة اختلاف بين عمل العالم وعمل الفنان من حيث الدافع وطريقة الوصف . وقد يصور الجغرافي

مشهداً طبيعياً مستخدماً أواناً نصية واضحة ، إلا أن ما يرغب تسجيله ليس رؤياه للمشهد ، بل تصويره التجريبي . ولكي يحقق هذه الغاية ، فإنه يقارن شكله بالأشكال الأخرى . فعليه أن يهتدي اعتماداً على المشاهدة والاستقراء إلى ملامحه المميزة . والجيولوجي يذهب أبعد من ذلك خطوة في وصفه التي يرتكن إلى التجربة . فهو لا يقنع بتسجيل الوقائع الطبيعية ، لأنه يرغب في الكشف عن أصل هذه الوقائع . فهو يفرق بين الطبقات التي تتكون منها الأرض ملاحظاً اختلاف الأزمنة التي ترجع إليها كل طبقة منها ، ثم يرجع بعد ذلك إلى القواعد العلوية العامة التي كانت سبباً في ظهور الأرض بمثل هذا المظهر . وعند الفنان لا وجود لكل هذه الصلات التجريبية ، وكل هذه المقارنات بالوقائع الأخرى ، وكل هذا البحث عن الصلات العلوية . ومن المستطاع تقسيم تصوراتنا التجريبية العادية على وجه التقريب إلى فئتين . وهي قسمة ترجع إلى غايتنا العملية أو النظرية . والفئة الأولى تعني بفائدة الشيء والإجابة عن السؤال الخاص بما يقوم به أي شيء . والفئة الثانية تعني بعلم الأشياء وبالإجابة عن السؤال من أين ولماذا ؟ إلا أننا نرغم بمجرد دخولنا علم الفن على نسيان كل هذه الأسئلة . إذ نكتشف فجأة وراء طبيعة الأشياء وخصائصها ، أشكالها . وهذه الأشكال ليست مكونات ثابتة . فهي تدل على نظام متغير متحرك يكشف لنا آفاقاً جديدة في الطبيعة . وكثيراً ما وصفتها (يقصد الأشكال) حتى كبار عشاق الفن ، وكأنها مجرد شيء كمال أو زخرف للحياة أو حلية . على أن هذا يعني الإقلال من أهميتها الحقة ودورها الحقيقي في الحضارة الإنسانية . ولو كانت مجرد صورة منقولة من الحياة لأصبحت قيمتها مشكوك فيها . فنحن لن نستطيع إدراك قيمة الفن الحقة ومهمته إلا إذا تصورنا له اتجاهات خاصة ، وإذا أدركنا

المظهر إلى أقصى مدى ، بكل ما فيه من جوانب شخصية وتنوع . ففي الفن لا نغنى باطراد القوانين ، بل بتعدد أشكال الحدوس وتنوعها . وقد يوصف الفن بأنه معرفة . إلا أن الفن معرفة ذات نوع خاص متميز . وربما أقررنا كذلك ملاحظة شافيتسكي : « بأن كل الجمال حقيقة » . إلا أن الحقيقة في الفن ليست وصفاً نظرياً للأشياء أو تفسيراً لها . إنها بالأحرى رؤيا تعاطفية للأشياء . وهناك تباين بين هاتين النظرتين إلى الحقيقة ، غير أنهما لا تتعارضان أو تتناقضان . فبالنظر إلى أن الفن والعلم يختصان بناحيتين مختلفتين فمن ثم لن يحدث تناقض بينهما أو تداخل . فلن نحول التفسير القائم على التصور في العلم دون إمكان تفسير الأشياء فلسفياً بوساطة الفن .

أنه يعد توجهاً جديداً لأفكارنا وخيالنا ومشاعرنا : فالفنون التشكيلية تساعد على رؤيتنا العالم الحسى في خصبه وتعدد جوانبه . وهل كنا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الظلال المتعددة في مظاهر الأشياء بغير فضل عطاء المصورين والنحاتين ؟ والشعر بالمثل يكشف عن حياتنا الشخصية . فالإمكانات اللانهائية التي ليس لدينا إلا صورة غامضة مبهمة عنها لا تظهر جلية إلا اعتماداً على الشاعر أو الروائي أو مؤلف الدراما . مثل هذا الفن لا يصح اعتباره مجرد محاكاة أو صورة مستنسخة . إنما هو مظهر حق لحياتنا الباطنية .

..... وفي العلم نحن نحاول تتبع الظاهرة حتى نصل إلى عللها الأولى وإلى القواعد والأسس العامة . وفي الفن نستغرق في مظهرها المباشر . ونستمتع بهذا



كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون تأليف حاجي خليفة

يعتزم
الأستاذ إبراهيم الربيعي

تمهيد

كان العصر العباسي الثالث (٣٣٤ - ٤٤٧ هـ) العصر الذهبي للعلوم الإسلامية . وفيه كان فيض من التواليف ، وفي ظل هذا الفيض نشأت نظرتان :

١ - نظرة إلى العلوم تحصى فروعها وتعرف بمحدود كل فرع :

٢ - نظرة ثالية كانت امتداداً للنظرة الأولى . تناولت التعريف بالكتب ومؤلفيها .

وكان صاحب النظرة الأولى (المدرسة الأولى) الفارابي محمد بن محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) : وله في ذلك كتاب « إحصاء العلوم » :

وكان صاحب النظرة الثانية (المدرسة الثانية) ابن النديم محمد بن إسحاق (حوالى ٤٠٠ هـ) : وكان كتابه الذي ألفه في ذلك « الفهرست » (١) .

وهاتان النظرتان اللتان أملتهما النهضة التأليفية في ذلك العصر العباسي الثالث ظلتا حيتين مع العصر العباسي

(١) انظر مقال عن كتاب « الفهرست » لأبن النديم في هذه المجلة . (المجلد الثالث - العدد الثالث - ١٩٣ - ٢١٠)

الرابع (٤٤٧ - ٦٥٦ هـ) والعصر المغولي (٦٥٦ - ٩٢٣ هـ) والعصر العثماني (٩٢٣ - ١٢١٣ هـ) . ولقد منيت الدولة العربية مع هذه العصور الثلاثة بأزمات ، بدأت بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ، ثم بحملة الصليبيين التي شغلت الدولة العربية نحواً من قرن (٤٩٢ - ٥٨٢ هـ) . ثم بالغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ الذي أتى على كثير من مظاهر الحضارة والعمران ، ثم الفتح العثماني سنة ٩٢٣ هـ ، بتعصفه وجوره .

غير أنه على الرغم من هذه الهزات المتلاحقة فقد ظلت الحياة التأليفية متصلة تتشكل في ظل هذا كله ، وكان أكثر شيء التفت الناس إليه حفظ ما بين أيديهم من مؤلفات ، نحفظهم إلى ذلك ما رأوه من عبث الغزاة والفاحين بتلك المؤلفات إحراقاً وإغراقاً .

وكما انجذب العصر العباسي الثالث : حين غمرت المؤلفات أسواقه : إلى وصف للعلوم كما فعل الفارابي ، وتعريفه بالكتب والمؤلفين ، كما فعل ابن النديم ، انجذبت هذه العصور الثلاثة المتتالية : العصر العباسي الرابع والعصر المغولي والعصر العثماني ، حين غمر الخوف النفوس على هذه العلوم وهذه المؤلفات ، إلى أن تصل ما بدأ به الفارابي وابن النديم .

فوجد من المدرسة الأولى في العصر العباسي الرابع :
الوادى آشى (٤٩٦ هـ) يضع كتابيه :

١ - جامع الفنون . ومنه جزء بمكتبة برلين .

٢ - ينابيع العلوم في الفنون السبعة : التفسير
والحديث والفقه والأدب والطب والفلسفة والحساب .
ومنه نسختان إحداهما بمكتبة ليدن والأخرى بالمكتبة
الأهلية بباريس .

ومن بعد الوادى آشى نجد القزوينى بجمال الدين
(٥٢٧ هـ) يضع كتابه :

٣ - مفيد العلوم .

ثم ابن خير البلوى (٥٥٩ هـ) يضع كتابه :

٤ - أنموذج العلوم . ويشمل أربعة وعشرين علماً .
ومنه نسخة بمكتبة فينا .

ثم الرازى فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦ هـ)
يضع كتابه :

٥ - حقائق الأنوار في حقائق الأسرار . وقد
أورد فيه ستين علماً .

هذا عن مدرسة الفارابى ونظرته إلى إحصاء العلوم ،
أما عن مدرسة ابن النديم ونظرته إلى إحصاء الكتب ،
فإننا نجد من آثار هذه المدرسة في هذا العصر العباسى
الرابع :

٦ - الفهرست لابن خير (٥٥٩ هـ) . وقد

روى فيه ابن خير عن شيوخه الكتب المصنفة في
ضروب العلم وأنواع المعارف . وقد بلغ عدده ما ذكره
من ذلك ١٤٠٠ كتاب .

وتستطيع أن نضم إلى هذا كتب الطبقات والتراجم ،
فقد حرص مؤلفوها على ذكر كتب كل مترجم له مع
ترجمته ، من ذلك :

٧ - تاريخ الحكماء للقفطى (٦٢٤ هـ) .

٨ - إنباه الرواه . له أيضاً .

٩ - معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦ هـ) .

أما عن العصر المغولى فنستطيع أن نحصى له من
الفن الأول :

١٠ - موضوعات العلوم وتعاريفها ، لليضاوى
عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ) .

١١ - أقاليم التعاليم ، للخوى محمد بن أحمد
(٦٩٣ هـ) .

١٢ - الأزهار الطيبة للنشر ، لابن الحاج العبدرى
(٧٣٧ هـ) .

١٣ - بيان زغل العلم والطلب ، للذهبي (٧٤٨ هـ) .

١٤ - إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، للأكفانى
شمس الدين (٧٤٩ هـ) . وهو مطبوع .

١٥ - مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) .

١٦ - مقاليد العلوم في الخلود والرسوم ، للجرجانى
على بن محمد (٨١٦ هـ) . وهو يشتمل على التعريف
بواحد وعشرين علماً . ومنه نسخة بالمتحف البريطانى .
١٧ - تقسيم العلوم ، للجرجانى أيضاً . ومنه نسخة
بالمكتب الهندى بلندن .

١٨ - خلاصة القواعد ورعاية المقاصد ، لابن
جباة (٨١٩ هـ) .

١٩ - لسان العرب في علوم الأدب ، لأبى التقي
(٨٢٨ هـ) .

٢٠ - أنموذج العلوم ، للفنارى محمد بن حمزة
(٨٣٤ هـ) ، حصر فيه مائة علم .

٢١ - موضوعات العلوم ، لعبد الرحمن البسطامى
(٨٥٨ هـ) ، وقد ذكر فيه نحواً من مائة علم .

٢٢ - المطالب الإلمية في موضوعات العلوم ،
للمولى لطف الله (٩٠٠ هـ) . ومنه نسختان إحداهما
في فينا والأخرى في المتحف البريطانى .

٢٣ - مصابيح الفهوم ومفاتيح العلوم ، لابن
أبى قصىة (القرن التاسع الهجرى) .

- ٣٧ - عشرة أبحاث عن عشرة علوم ، لعاد الدين
الدمشقي (٩٨٦ هـ) .
- ٣٨ - روضة الفهوم في نظم نقاية العلوم . لأحمد
السباطي (٩٩٠ هـ) .
- ٣٩ - أنموذج الفنون . للمولى محمد علي (٩٩٧ هـ) .
- ٤٠ - تذكرة أولى الألباب ، ، للأنطاكي داود
ابن عمر (١٠٠٨ هـ) . وقد عرض في المقدمة لعلوم
الطب .
- ٤١ - معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم
الأوائل والأواخر : للعالمى (١٠٣١ هـ) .
- ٤٢ - عيون المسائل : لعبد القادر بن محمد
(١٠٣٣ هـ) .
- ٤٣ - الفوائد الحافانية . لأحمد خانية . الملا زاده
(١٠٣٦ هـ) . ألفه باسم السلطان أحمد خان العثماني .
وجعل عدد العلوم فيه بعدد جمل اسم أحمد . أي
٥٣ علماً .
- ونجد بعد هؤلاء رجلنا الذي سنحدثك عنه ، حاجي
خليفة ، (١٠٦٨ هـ) يضع كتابه :
- ٤٤ - كشف الظنون : وسيأتي الكلام عنه .
ويعتمد هذا الجهد فنجد فيه :
- ٤٥ - ترتيب العلوم : لساجتلي زاده (١١٥٤ هـ)
- ٤٦ - الإفهام في الإمام ، وهو على نهج ترتيب
العلوم ، للأعلمى (١١٥٥ هـ) .
- ٤٧ - كشف اصطلاح الفنون . للبهانوى محمد بن
علاء (١١٥٨ هـ) .
- ٤٨ - رسالة في حد العلم وتقسيمه . للأوداني
محمد بن مصطفى (١١٦٨ هـ) .
- ٤٩ - الرسالة السنية في العلوم الستة . للأوداني
أيضاً .
- ٥٠ - اللؤلؤ المانظوم في معرفة حدود العلوم .
لمنتصر بن حسام الدين المغربي (١١٧٣ هـ) .

- ٢٤ - أنموذج العلوم ، للدواني جلال الدين محمد
ابن أسعد (٩٠٧ هـ) . ومنه نسخة ببرلين وثانية بدار
الكتب المصرية .
- ٢٥ - تعريف العلم ، للدواني أيضاً .
- ٢٦ - النقاية (إتمام الدراية) ، للسيوطي جلال الدين
(٩١١ هـ) . تناول فيه أربعة عشر علماً .
- أما عن كتب الفن الثاني في هذا العصر المولى ،
فستطيع أن نعد منها :
- ٢٧ - عيون الأنباء ، لابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ)
- ٢٨ - وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) .
وهذا لما ذكرت لك قبل من أن أصحاب كتب
الطبقات والتراجم كانوا يقتصرون للمترجم له كتبه .
- وحين يطل العصر العثماني نجد هاتين النظريتين اللتين
عاشتتا شبه مشرقيتين ، وعاشتتا شبه منفصلتين ، يشارك
فيهما الرومى والأناضولى ، وتمضيان على انفصالهما
في القليل ، وتندمجان في الكثير ، فنجد :
- ٢٩ - اللؤلؤ النظيم : لزكريا بن محمد (٩٢٦ هـ) .
- ٣٠ - مجمع ملتقط الزهور ، للقادرى الحسينى
(٩٣٠ هـ) ، وهو في وصف العلوم المختلفة .
- ٣١ - أنموذج الفنون ، لميرزاخان الشيرازى
(٩٤٠ هـ) .
- ٣٢ - الرد على أنموذج العلوم الجلالية ، لغياث
الدين بن منصور الشيرازى (٩٤٩ هـ) .
- ٣٣ - أنموذج العلوم الإسلامية واللغوية : لعيسى
الصفوى (٩٥٣ هـ) .
- ٣٤ - مدينة العلم : للعجمي محمد بن أحمد حافظ
الدين (٩٥٧ هـ) ، وكان يعيش في الآستانة .
- ٣٥ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة . لطاش
كبرى زادة (٩٦٨ هـ) . وهو من أهل بروسة .
- ٣٦ - الدرر المشورة في بيان زين العلوم المشهورة ،
للشعراني (٩٧٣ هـ) .

وهذا الجهدان لم ينتهيا مع انتهاء العصر العثماني بل مضيا فيما بعد هذا يتضامان شيئاً ويفترقان شيئاً على نحو ما كانا عليه في العصر العثماني ، ومن آثار هذا العصر التالي للعصر العثماني :

٥١ - كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار ، للكنتوري إعجاز حسين (١٣٠١ هـ) .

٥٢ - الكواكب الدرية في نظم الضوابط العلمية . لعبد الهادي نجا الأياري (١٣٠٥ هـ) .

٥٣ - أبجد العلوم ، لصديق حسن خان (١٣٠٧ هـ)

٥٤ - مقدمات العلوم ، لمحمود بن عمر الجركسي (١٣٠٨ هـ) .

٥٥ - المبادئ النصرية لمشاهير العلوم الأزهرية ، لنصر الخويجي (النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري) .

٥٦ - مبادئ العلوم ، لمصطفى الحكيم (١٣٤١ هـ) ثم أصبحت فهارس المكتبات العامة تسد الجانب الإحصائي وتمس الجانب الاستقرائي - وأعني الحديث عن تقسيم العلوم - مساً خفيفاً ، وذلك بتوزيعها الكتب على الفنون المختلفة :

ولن ننسى أن نشير هنا إلى :

٥٧ - كتاب بروكلمن ، الجامع لما في المكتبات على وجه التقريب .

غير أن ثمة كتباً عنيت بالمطبوع وحده من المكتبة العربية ، وكادت تمس الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي ، منها ما تم على أيدي المستشرقين ، مثل :

٥٨ - المكتبة الشرقية ، للعلامة الألماني زنكر . وفيها حصر للكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٦٠ م .

٥٩ - وصف الكتب الشرقية ، للعلامة الألماني مور ، وهو - يشتمل على الكتب التي طبعت إلى سنة ١٨٩٤ م .

٦٠ - اكتفاء التنوع بما هو مطبوع ، لادوارد فنديك ، وهذا الكتاب يكاد يجمع بين الاستقراء والإحصاء ، وقد انتهى فيه مؤلفه إلى سنة ١٨٩٧ م . ومنها ما تم على أيدي المشاركة مثل :

٦١ - معجم المطبوعات العربية ، ليوسف إلياس سركيس . وقد جمع فيه الكتب المطبوعة إلى سنة ١٩١٩ م .

ولكن ثمة جهد بدأ في ظل وزارة الثقافة عني بإحياء هذا الجانب الاستقرائي إلى الجانب الإحصائي إحياء جديداً ، وهو :

٦٢ - السجل الثقافي الذي أخذ يسجل ما لكل عام من تواليف مطبوعة موزعة على علومها ، مع مقدمات دارسة لكل علم .

وهذا الجهد قد زود المكتبة العربية لا شك بمراجع هام ، وحين بدأت به مصر مدت يدها إلى البلاد العربية كي يسجل كل بلد ما عنده على هذا النحو في سجل سنوي إحصائي استقرائي ، كي يستوى من هذه الجهود كلها للأمة العربية سجل استقرائي إحصائي جامع يكون سجلاً للأمة العربية جمعاء يسجل علومها وفنونها وآدابها .

حاجي خليفة

ولقد تحدث حاجي خليفة عن نفسه حديثين بكل أحدهما الآخر ، ساق الحديث الأول في آخر القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » ، وقد تناول فيه حياته منذ ولد إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل . وساق الحديث الثاني الذي هو تكملة للحديث الأول في خاتمة آخر كتاب ألفه ، وهو « ميزان الحق في اختيار الأحق » . وكان فراغه منه في سنة ١٠٦٧ هـ ، وهي السنة التي توفي فيها^(١) .

(١) وقد نقل « هر » الألمانى هذا الحديث وترجمه إلى الألمانية في موسوعته (ص ١ - ١٥) .

وبعد هذين الخديشين نجد حاجي خليفة كلمتين
جاءتا في كتابه «كشف الظنون» . أولاهما عند كلامه
على «تاريخ الجنابي»^(١) ، وثانيتهما عند كلامه على
كتاب «تقوم التواريخ»^(٢) .

وما بعد هذا فلا نجد ثمة ما يعول عليه لمؤرخين
عاصروا «حاجي خليفة» أو لحقوا به . فما ترجم له
«المحبي» (١١١١ هـ) في كتابه «خلاصة الأثر في
أعيان القرن الحادي عشر» ، كما لم يترجم له «أبو الحسن
الكتوبى» (القرن الثالث عشر) في كتابه «الفوائد
البيهية في تراجم الحنفية» ، وإن كان قد ساق عنه كلمة
قصيرة في تعليقاته على كتابه «الفوائد البهية» .

والذين وضعوا ذيولاً للكشف حين ذكروا كتباً
لحاجي خليفة لم يذكرها هو في كتابه «كشف الظنون»
لم يذكرها شيئاً عن «حاجي خليفة» .

غير أنه ثمة كتاب ذكره «شرف الدين يالتمقيا»
الذى كان مدرساً بجامعة استنبول ، وهو الذى عني
بتصحيح كتاب «الكشف» ، وهو كتاب «معيان
الدول ومسبار الملل»^(٣) ، وفي هذا الكتاب حديث
عن حاجي خليفة . والجديد في هذا الكتاب - كما نقل
«شرف الدين» - أن حاجي خليفة توفي فجأة عن
خمسین سنة ، وهذا سيلقى ضوءاً عن السنة التى مات فيها
حاجي خليفة ، كما سترى بعد .

وفي ظل هذا كله أو بعضه كانت كلمات الذين
تكلموا عن حاجي خليفة من المتأخرين : مثل :

١ - ادوارد فنديك ، في كتابه : اكتفاء القنوع
بما هو مطبوع .

٢ - جرجى زيدان ، في كتابه : تاريخ آداب اللغة
العربية .

٣ - يوسف إلياس سركيس ، في كتابه : معجم
المطبوعات العربية والمعرية .

٤ - كرلوفيتش ، في كتابه : «علم الفلك» .
وينضاف إلى هذا ما جاء في دائرة المعارف
الإسلامية ، وبروكلمن .

وحين تحدث حاجي خليفة عن نفسه في حديثه
ذكر أنه فعل هذا اقتداءً بمن سبقوه بالحديث عن
أنفسهم مثل : السيوطي ، والشعراني ، وطاشكيري
زاده في كتابه «الشقائق النعمانية» ، والإمام عبد الغافر
الفارسي في كتابه «السياق» ، وياقوت الحموي في
كتاب «معجم الأدباء» ، وابن الخطيب في كتابه «تاريخ
غرناطة» ، والتقي الفاسي في كتابه «تاريخ مكة» ،
وابن حجر في كتابه «قضاة مصر» .

وكأن حاجي خليفة كان يحس الحرج فيما ساق عن
نفسه فأخذ يبرر لهذا بحديث من سبقوه عن أنفسهم .
وما نطن من سبقوه وجدوا هذا الخرج ، بل أنه واجباً
يؤدونه عن أنفسهم كما أدوه عن الناس ، ما دام حديثهم
لا يعرض غير ما كان ، ولما لزمه واجب كل حي
يدخل إلى الحياة دخولا مرموقاً ، إذ فيه توفير لعناء
كثير على المؤرخين .

ورجلنا ، كما عرف نفسه ، هو : مصطفى بن عبد الله
القسطنطيني المولد والمثني ، الحنفي المذهب ، الإشرافي
المشرب ، الشهير بين علماء البلد بكتاب جلبي ، وبين
أهل الديوان بحاجي خليفة .

ويذكر «نليتو» أن سبب تلقيبه بحاجي خليفة كان
عنى لآثر توليته منصب «باش محاسبه ده إيكنجي
خايقة» ، أى وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات
العسكرية ، سنة ١٠٥٨ هـ^(١) .

ويقول جرجى زيدان : ولقب خليفة منذ كان
معاوناً أو وكيلًا في مصلحة المؤونة في الآستانة ،
والمعاون عندهم يسمى خليفة .

(١) علم الفلك (ص : ٧٣) .

(١) كشف الظنون (١ : ١٢٤) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٨١) .

(٣) منه نسخة بمكتبة استنبول .

ويقول : وسمى حاجي بعد أن حج فيما بين سنتي ١٠٤١ هـ . ١٠٤٣ هـ (١).

ويقول سر كيس : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلًا في إدارة المالية .

ويقول : قصي فريضة الحج وسمى منذ ذلك الحين حاجي .

ويقول قبل هذا . وهو يذكر اسم المترجم له : المشهور باسم حاجي خليفة ، أو الحاج خليفة (٢).

وها أنت ذا ترى أن هؤلاء جميعاً قد عرضوا لشيء دون شيء . فقد نشروا سبب تلقيبه بحاجي خليفة ولم يفسروا سبب تلقيبه بكاتب جلبي . وهو اللقب الذي اشتهر به المترجم له بين العلماء .

والمعروف أن جلبي في التركية تعني : الفاضل ، أو الكامل . أو السابق . ولفضل حاجي خليفة أو كماله أو سبقه لقب العلماء «حاجي خليفة» ، فأطلقوا عليه لقب كاتب جلبي ، وهم يعنون : الكاتب الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق .

ونعود إلى حديث حاجي خليفة عن نفسه فنجد أنه يذكر نقلاً عن أمه أن ولادته كانت في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠١٧ هـ .

غير أن نجد « نلينو » في كتابه « علم الفلك » وقد صرح أنه فيه ينقل عما جاء في « تقويم التواريخ » و « ميزان الحق » ، يقول : وهذا ملخص أحوال حياته ، ثم يعقب بقوله : ولد حاجي خليفة نحو سنة ١٠١٠ هـ . ولا ندرى على أي شيء اعتمد « نلينو » .

ثم يخفي حاجي خليفة في حديثه فيحدثنا عن والده ونشأته هو في ظله فيقول : وكان والدي عبدالله دخل الحرم السلطاني وخرج بالوظيفة المعتادة ملحقاً إلى الزمرة السلحدارية .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (٢ : ٢٤٠) .

(٢) معجم المطبوعات العربية والمعربة (ص : ٧٣٢) .

وتفيدنا هذه أن أبا حاجي خليفة كان من الجنود المرتزقة ، لا ندرى من أين جاء ، غير أننا نستطيع أن نقول : إنه كان من مواليد سنة ٩٧٥ هـ ، وأنه حين رزق ابنه مصطفى كان عمره نحواً من اثنين وأربعين عاماً ، فحاجي خليفة يذكر أن أباه مات في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ .

وما من شك في أن عبدالله والد مصطفى التحق بالجنسية مبكراً ، وهو قريب من العشرين ، وأنه أمضى في الحروب أعواماً ، وأنه بنى بأم مصطفى قرياً من الأربعين ، حين استقرت له الحياة شيئاً في الآستانة ، وكانت له تلك الوظيفة التي ذكرها ابنه .

غير أن تلك الوظيفة كانت معها تبعات وأسفار ، فابنه يقول : وصار يذهب — يعني أباه — إلى السفر ويحج قانعاً بتلك الوظيفة ، ثم لما خرج العساكر إلى قتال « أبازة باشا » سنة ١٠٣٣ هـ سافرت مع أبي — وكانت سن الابن إذ ذاك نحواً من ستة عشر عاماً — وشاهدت الحرب في تلك السنة بتاحية قيصرية . ثم سافرت سقرة بغداد مع والدي وقاسمت الشدائد في المحاصرة مدة تسعة أشهر من الحرب والقتال وانقطاع الآمال باستيلاء القحط والغلاء وغلبة الأعداء .

ورجع الجيش المهزم وفيه عبدالله والد مصطفى وإلى جواره ابنه ، ودخل الابن مع الأب الموصل حيث فقد الابن أباه في يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ هـ ، كما حدثتك .

وفي عقابر الجامع الكبير بالموصل دفن الابن أباه وخرج عن الموصل إلى نصيبين في ظل عمه الذي لم يسمه لنا حاجي خليفة . وقريباً من نصيبين فقد حاجي خليفة عمه ، فأظله بظله قريب له وحمله معه إلى ديار بكر ، فأقام هناك .

وفي ديار بكر هباً لحاجي خليفة رجل من أصدقاء والده — يقال له : محمد خليفة — أن يكون تلميذاً

في سلك كتاب الإنشاء ، وغدا يحمل لقب حجاب جلبي .

وزادت رغبة حاجي خليفة في العلم حين استمع إلى الشيخ قاضي زاده محمد بن مصطفى الباليكسري في جامع السلطان محمد الفاتح باستنبول يلقي دروسه ، وكان عالماً متمكناً ، فشرع حاجي خليفة للحصول وأخذ يختلف إلى حلقات قاضي زاده حتى سنة ١٠٣٩ هـ .

ثم اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس فخرج حاجي خليفة مع الجيش العثماني إلى بغداد وهران وبقي هناك نحواً من عامين عاد بعدها في سنة ١٠٤١ هـ إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضي زاده وأخذ يقرأ عليه تفسير البيضاوي ، وشرح الشريفة الجرجاني على المواقف العنصرية ، وإحياء علوم الدين للغزالي ، والدرر في شرح الغرر في الفقه للاخسرو ، والطريقة المحمدية لمحمد البركوي . ولقد كان قاضي زاده تلميذاً لفضل الله ، وهو ابن محمد البركوي صاحب هذه الطريقة .

وبقي حاجي خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣ هـ ، ثم إذا هو يستدعى للخروج مع الجيش العثماني بقيادة الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب . وخلال إقامته بحلب التي لم تتجاوز العام ، حج وأصبح بهذا الحج يلقب حاجي . ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤ هـ إلى معركة أريوان (١) وهنا أحس حاجي خليفة كيف تصرفه مهام الجيش عن العلم فاستقال من الخدمة في الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥ هـ وأخذ في ملازمة مشهورى العلماء ، فسمع التفسير من أعرج مصطفى أفندي ، وعلوم الحديث من عبدالله الكردي أفندي ، والمنطق والنحو من ولي الدين أفندي ، كما سمع علوماً أخرى من أساتذة آخرين .

(١) مدينة في أرمينية الشمالية الشرقية ، وهي الآن في أرمينية الروسية .

في القلم المعروف بمقابلة السواري . وكانت من حاجي خليفة عندها تقرب من العشرين أو تزيد عليها قليلاً .

ولكن الابن لم يغادر الآستانة مع أبيه سنة ١٠٣٣ هـ إلى قتال أبازره باشا إلا بعد أعوام ستة عشر قضى أكثرها في التعلم ، فهو يقول : وكان أثنى رجلاً صالحاً ملازماً لمجالس العلماء والمشايع مصلحاً عابداً . ولما بلغت سننى إلى خمس أو ست عين لى معلماً لتعليم القرآن والتجويد ، وهو الإمام عيسى خليفة القرىمى . قرأت منه القرآن العظيم والمقدمة الجزرية في التجويد وشروط الصلاة . ثم أسمعت ما قرأته منه حفظاً في دار القراء لمسيح باشا وللمولى زكريا على إبراهيم أفندي ونفس زاده ، واكتفيت بعرض النصف الأول . ثم ابتدأت قراءة التصريف والعوامل على الإمام إلياس خواجه ، وتعلمت الخط من الخطاط المعروف بيوكرى أحمد جلبي .

ثم يقول : ولما بلغت سننى إلى أربعة عشر عاماً أعطاني أبي من وظيفته كل يوم عشرة دراهم وألحقني بزمرة وجعلني تلميذاً في القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان .

وبهذا نعرف عمل الابن حين خرج مع أبيه إلى قتال أبازره باشا، وأنه كان كاتباً ولم يكن جندياً محارباً، وكانت تلك الوظيفة التي ضمها أبوه إليه أول ما تولى ، وكانت الثانية تلك التي هيأها له صديق أبيه محمد خليفة في ديار بكر .

وخلال إقامة حاجي خليفة بديار بكر خرج مع الجيش العثماني لمحاصرة مدينة أرزن الروم (١) سنة ١٠٣٦ هـ . وبعد نحو من عامين من هذا الحصار ، أى في سنة ١٠٣٨ هـ ، عاد حاجي خليفة إلى الآستانة وانخرط

(١) من مدن أرمينية في الشمال الغربي من بحيرة وان على نهر قراصو - قرع الفرات الغربي - وهي المعروفة الآن باسم أرغروم ، وكنت تعرف عند العرب فيما قبل القرن الثامن باسم فاليقلا ، باسم الكورة التي كانت هي قاعدتها .

وبقى على حاله تلك من التحصيل عشر سنين ، وكان عمره إذ ذاك نحواً من ثمانية وثلاثين عاماً ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والهيئة والجغرافية والطب . ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذاً يؤخذ عنه وكان ذلك سنة ١٠٥٨ هـ .
وحين ذاع صيته ولاءه رئيس الجيش العثماني منصب باشى محاسبة ده آ يكنجى خليفه - وكان ذلك حين أهدى إليه كتابه «تقويم التواريخ» - أى وكيل ثان فى مكتب عموم الحسابات العسكرية ، كما مر بك . على أن يكون له من هذا المنصب أجره كله وعلى ألا يعمل فيه إلا يومين من كل أسبوع ، وهو يريد بذلك أن يكفل له رزقاً وأن يمكن له من صلته بحياته العلمية .

ولقد حجب إلى حاجى خليفة وهو فى حلب أن يكون أسما الكتب التى يقع عليها عند الوراقين ، والتى كان يجدها فى خزانات الكتب العامة والخاصة . وكان معنياً فى الأكثر بكتب التاريخ والطبقات والوفيات :
وحين استقر به المطاف فى الآستانة وصل ما كان بدأ به هناك فى حلب وإذا هو يجد فى مكتبات الآستانة الشيء الكثير .

وكتب له أن يرث أموالاً عن بعض قرابته سنة ١٠٤٧ هـ ، فأنفق جلها فى شراء كتب ضمها إلى ما كان قد اقتناه من قبل فى تطوافه .

وهذه الحال المملوءة كدّاً فى التحصيل وسهر الليالى إلى مطلع الفجر خلقت من صاحبنا عالماً فاضلاً ومؤلفاً مكثراً فى فروع مختلفة أملتها عليه ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته :

تأليفه

فى سنة ١٠٥١ هـ وضع كتابه :

١ - الفذلكة . وقد عرف به فى كتابه كشف الظنون مع كلامه على تاريخ الجنائى . والغريب أن

حاجى خليفة لم يفرد هذا الكتاب بحديث شأنه مع كتب غيره ، كما لم يتحدث عن كتب له أخرى فى كتابه «الكشف» هذا إذا استثنينا بعض كتب له مثل : «تقويم التواريخ» و «جهان نما» و «تحفة الأخبار» .
ونقرأ لحاجى خليفة عن هذا الكتاب «الفذلكة» وهو يعرف بتاريخ الجنائى ، يقول : وهو - يعنى الجنائى - المولى مصطفى بن السيد حسين الرومى المتوفى منفصلاً عن قضاء حلب سنة تسع وتسعين وتسعمائة . وهو تاريخ كبير على مقدمة واثنين وثمانين باباً كل باب فى دولة جمع فيه ملوك العالم واستوعب فأجاد : ولم أر كتاباً جامعاً لدول الملوك مثله ، فلخصته فى تاريخى المسمى بالفذلكة وزدت عليه إلى مائة وخمسين دولة^(١) .

ثم يذكره مرة أخرى وهو يتكلم عن كتابه «تقويم التواريخ» فيقول : فصار - يعنى تقويم التواريخ - كالفهرس لكتب التواريخ وللفذلكى خاصة^(٢) .

وقد طبع هذا الكتاب - أعنى الفذلكة - فى الآستانة سنة ١٢٦٨ هـ .

وفى سنة ١٠٥٥ هـ وضع كتابه :

٢ - جهان نما . ويقول عنه حاجى خليفة : تركى فى الجغرافية ، لجامع هذه الحروف - يعنى نفسه - وهو كتاب مرتب على قسمين : الأول فى البحار وصورها وجزائرها ، والثانى فى البر وبلاده وأنهاره وجباله وممالكه على ترتيب الحروف : وفيه أحوال ما ظهر بعد القرن التاسع من الأقاليم الجديدة . وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة سنة ١١٤٥ هـ . ثم ترجم إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨١٢ م ، ومعها خلاصة بالفرنسية .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٥) طبعة أوربه .

(٢) المرجع السابق (٢ : ٢٩٦) .

ومن بعد هذا ألف كتابه :

٣- شرح محمدية لعل توشحي في الهيئة، وقد مضى في الشرح إلى نصفه ولكنه لم يتمه .

وفي سنة ١٠٥٨ هـ ألف كتابه :

٤- تقويم التواريخ . وعنه يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون : تركي للجامع هذا الكتاب - يعني نفسه - مصطفى بن عبدالله القسطنطيني مولداً ومنشأ ، الشهير بحاجي خليفة . وهو يشتمل على نتيجة كتب التواريخ . سودته في شهرين من شهور سنة ثمان وخمسين وألف . ذكرت فيه التواريخ المستعملة ثم الوقائع ، مجدولاً :

وجعلته نسختين : نسخة في ثلاثة كرايس كل صحيفة منها خمسون سنة ، ونسخة عشرة كرايس كل صحيفة منها عشر سنين . فصار كالفهرس لكتب التواريخ ولذلك كتي . ثم إنى تصرف في أسلوبه مرتين : مرة بجعل الصحيفة خمس سنين ، وأخرى بطرح تكلفة الجدول واستكتابه في الأسطر الساذجة ، فصار أربع نسخ والمادة واحدة :

وهذا الكتاب أرسله شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي إلى الوزير الأعظم قوجه محمد باشا ، ونال به وجلاً لقب خليفة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل :

وفيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ بيض حاجي خليفة المجلد الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » . وفي آخر هذا المجلد كتب حاجي خليفة الشق الأول من حياته . وهو الشق الذي انتهى فيه إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل ، كما ذكرت قبل :

ومن هنا يظهر أن هذا القسم من هذا الكتاب كانت له مسودة ، وأن هذه المسودة كانت حوالى عام ١٠٣٥ هـ .

وهذا الكتاب لم يذكره حاجي خليفة في كتابه « الكشف » وقد جاء ذكره في « إيضاح المكنون » ،

وهو ذيل على كشف الظنون ، في عبارة مختصرة لم تزد على ذكر اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه :

وقد ذكر حاجي خليفة في مقدمة كتابه « سلم الوصول » أن الكتب المؤلفة في التراجم والطبقات بعضها فيه إسهاب والآخر فيه إيجاز واختصار فأراد أن يجمع كتاباً وسطاً يثبت فيه المهم ، فألف هذا الكتاب وجمع فيه أساطين الأوائل والأواخر مع بيان مبهمات الأسماء والأنساب . ورتبه على حروف الهجاء وجعله على مقدمة وقسمين وخاتمة : وجعل المقدمة في أمور عامة ، كتعريف التاريخ وأقسامه وفائدته وما ورد في فضله ، وتحقيق معنى العلم والكنية واللقب . وجعل القسم الأول في أعلام الأشخاص والآباء ، والثاني في الأنساب ، والألقاب ، ورتبه على حروف الهجاء . والكتاب مطبوع :

وفي سنة ١٠٦٣ هـ بيض كتابه :

٥- تحفة الأخبار في الحكم والأمثال والأشعار : ويشمل نخباً من الحكم والأمثال والنصائح ، من منظوم ومثثور ، مرتبة على حروف الهجاء :

ومن هذا الكتاب مخطوطة بدار الكتب المصرية . وقد ذكره المؤلف في كتابه « الكشف » وقال : وشرعت في تبييضها سنة ١٠٦١ هـ ، على حين ذكر في الشق الثاني من ترجمته لنفسه أنه بيضه في سنة ١٠٦٣ هـ . فلعل السنة الأولى كانت سنة الشروع والثانية كانت سنة التمام :

وفيما بين سنتي ١٠٦٤ هـ و ١٠٦٥ هـ وضع كتابه : ٦- رجم الرحيم بالسين والجيم ، ويشتمل على فتاوى ومساائل غريبة . وهذا الكتاب لم يذكره المؤلف في كتابه الكشف :

وفي سنة ١٠٦٦ هـ وضع كتابه :

٧- تحفة الكبار في أسفار البحار . وهذا الكتاب عن الأساطول التركي ، وهو بالتركية ، وقد طبع في الآستانة سنة ١١٤١ هـ . ولم يذكر في الكشف .

وبعد هذا وضع كتابه :

٨ - الإلهام المقدس من القبط الأقدس .

٩ - دستور العمل لإصلاح الخلل ، وهو أشبه برسالة في نظم الدولة .

وهذان الكتابان لم يذكر في الكشف .

وفي سنة ١٠٦٧ هـ - وهي السنة التي توفي فيها حاجي خليفة على الأصح - وضع آخر مؤلفاته وهو :

١٠ - ميزان الحق في اختيار الأحق . وهو كتاب في الرد على من طعن في أسناده قاضي زاده أفندي . ولم يرد لهذا الكتاب ذكر في كشف الظنون . ومنه نسخة في فينا . وفي آخر هذا الكتاب أتم حاجي خليفة ترجمة حياته ، كما قلت لك .

ويبقى بعد هذا كتابه « كشف الظنون » ولكني قبل أن آخذ في الحديث عنه أحب أن أنهى الكلام عن حياة حاجي خليفة بالكلام عن العام الذي توفي فيه .

فلقد عرفت أنه من مواليد سنة ١٠١٧ هـ ، كما جاء على لسانه . وقد مر بك أن صاحب « معيار الدول ومسبار الملل » ذكر أنه مات فجأة عن خمسين سنة . وإذا ما نظرنا إلى ما ورد على لسان حاجي خليفة عن ميلاده وإلى ما ورد على لسان صاحب « المعيار » عن عمره ، نجد أن وفاة حاجي خليفة كانت سنة ١٠٦٧ هـ .

وقد ذكر السيد غلام على آزاد البلكرامي (أواخر القرن الثاني عشر الهجري) في كتابه « سبحة المرجان في آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو القاضي الحاج المعروف بكاتب جلبي الآستانبولي المتوفى سنة سبع وستين وألف . وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن

عبد الحمى في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية »^(١) ويزيد هذه تركية ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقريب صحيح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

(١) افوائه : ١٣ .

سنة ١٠٦٧ هـ آخر مؤلفاته ، وهي السنة التي توفي فيها^(٢) .

ويقول جارا الله ولي الدين أفندي ، تلميذ تلميذ المصنف : اعلم أن هذا الكتاب المسمى بكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لأستاذ أستاذي حاجي خليفة المشتهر بكاتب جلبي الآستانبولي ، بيضه بعد ما سوده إلى آخر الكتاب ، إلى كلمة « دروس » من حرف الدال المهملة ، انتقل إلى رحمة الله سنة ١٠٦٧ هـ وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبويض .

ونجد « فنديك » في كتابه « اكتفاء القنوع »^(٣) ، و « سر كيس » في كتابه « معجم المطبوعات العربية والعربية »^(٤) يأخذان بهذا الرأي . على حين يخالفنا عليه « نلينو » في كتابه « علم الفلك »^(٥) فيقول : إلى أن نقله الله إلى دار كرامته في أواخر ذي الحجة سنة ١٠٦٨ هـ ثم « جرجي زيدان » في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية »^(٦) حين يقول : توفي سنة ١٠٦٨ هـ .

هذه هي تنمة الحديث عن حاجي خليفة التي أردت أن أنهى بها التاريخ لحياته لأدخل بك في الحديث عن كتابه :

١٠ - كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات حاجي خليفة التي مرت بنا نجد منها جانباً قد ضمه كتابه « كشف الظنون » ، كما نجد منها جانباً آخر لم يضمه . ونجد هذا الجانب الذي ضمه الكشف ينتهي تأليفاً إلى سنة ١٠٦١ هـ ، فلقد ضم الكشف من تأليف حاجي خليفة :

(١) الكشف (١ : ٢٨) طبعة استنبول .

(٢) ص : ٧ .

(٣) ص : ٧٢٢ .

(٤) ص : ٧٥ .

(٥) ٣ : ٣٤٠ .

١ - الفذلكة ، وكان تأليفه سنة ١٠٥١ هـ .

٢ - جهان نما ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٥ هـ .

٣ - تقويم التواريخ ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٨ هـ .

٤ - تحفة الأخبار ، وكان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

هذه هي الكتب التي جاءت في الكشف ، وآخرها تأريخاً كما ترى هو تحفة الأخبار ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

وما بعد هذه من كتب أخرى لم يرد لها ذكر في الكشف ، وأول هذه الكتب التي لم يرد لها ذكر «سلم الوصول» ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦٢ هـ . ولقد ذكره صاحب إنباض المكنون .

وهذا التقسيم الذي ذكرته لك من كتب المؤلف ، بعضها مذكور في الكشف وسائرهما غير مذكور ، يثير شيئاً حول الفراغ من تأليف كشف الظنون ، وأنه كان بين سنتي ١٠٦١ هـ - وهي السنة التي شرع فيها في تبييض كتابه «تحفة الأخبار» - وبين سنة ١٠٦٢ هـ ، وهي السنة التي يفيض فيها المجلد الأول من كتابه «سلم الوصول» .

غير أن كتاب «الكشف» الذي آتمه المؤلف فيما بين هذين العامين ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ لم يكن ابن عامه ، بل كان ابن أعوام كثيرة سبقت أول كتاب وضعه ، وهو الفذلكة ، الذي ألفه سنة ١٠٥١ هـ .

وحاجي خليفة يذكر في ترجمته - التي مرت بك - أنه بدأ بتدوين أسماء الكتب أيام إقامته بحلب في سنة ١٠٤٣ هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول لكتابه كشف الظنون ، أو كان البدء في تأليفه . ويقول «بالتقاي» عن هذا الكتاب - أعني الكشف - ووضع أسامي الكتب والفتون التي رآها مدة عشرين سنة .

ويجئ على لسان حاجي خليفة في مقدمته لهذا الكتاب «الكشف» : فكتبت ما رأيت خلال تتبع المؤلفات وتصفح كتب التواريخ والطبقات . ولما تم

تسويده في عنفوان الشباب بتيسير الفياض الوهاب ، أسقطته عن حيز الاعتداد ، وأسبلت عليه رداء الإبعاد ، غير أنني كلما وجدت شيئاً ألحقته ، إلى أن جاء أجله المقدر في تبييضه ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً . فشرعت فيه بسبب من الأسباب ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وهذا كله على :

١ - أن الكتاب بدأ فيه حاجي خليفة مبكراً منذ اتصل بالحياة العلمية ، ومنذ كانت رحلته إلى حلب ، أو قبل ذلك بقليل .

٢ - وأنه أخذ يضم إليه مع الأيام والأعوام ، كلما وجد شيئاً ضمه .

٣ - وأن هذا الجهد بقي أعواماً طويلة تقرب من العشرين .

٤ - وأن هذا التبييض كان بين عامي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ .

غير أنه ثمة شيء يتقضى علينا أن الكتاب يبيضه مؤلفه فيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ . فكلام ولي الدين تلميذ تلميذه يشعر أن تبييض المؤلف لمسودته كان متأخراً ، وأنه بلغ في التبييض إلى «دروس» ثم وافته منيته .

وعبارة المؤلف التي وردت على لسانه في مقدمته لا تجلو شيئاً ، وهي وإن كانت صريحة في أن تسويده كان في الشباب ، فهي غير صريحة في أن هذا التبييض كان بأخرة ، وإلا فكيف فات حاجي خليفة أن يضم إلى مبيضته كتباً له مكانها قبل «دروس» مثل كتابه «تحفة الكبار» .

ويبقى بعد هذا شيء ، وهو : لم لم يضم حاجي خليفة كتبه التي ألفها بعد إلى مسودته أو مبيضته ، وكلتاها بقيت بين يديه ؟

لا ندرى هل كان ذلك تحقفاً من الرجل في ذكر كتبه لهذا الحرج الذي أشرت إليه في الحديث عنه ؟

أم كان ذلك لذكر هذه الكتب كلها في ترجمته التي كتبها بيده ؟ أم أن هذا لم يكن لواحدة من الاثنتين وإنما كان عن سقطه أصاب المسودة كما أصاب المبيضة .

ويؤكد لنا هذه الأخيرة ما ذكره صاحب « الفوائد الهية » في تعليقاته حيث يقول : « لكن نسخ كشف الظنون مختلفة فيما بينها متخالفة » (١).

ثم ما ذكره ولي الدين تلميذ تلميذ المؤلف على ظهر مسودة الكشف (٢) : « وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبييض ثم اجتمع ستة رجال فيبضوه ، لكن لم يبيضوه كما ينبغي ، والمسودة هي هذا المجلد بخط المؤلف » .

وبعد . فانا نترك لحاجي خليفة يعرفك بكتابه فهو يقول في مقدمته :

فلما كان كشف دقائق العلوم وتبيين حقائقها من أجل المواهب ، وأعز المطالب ، قبض الله سبحانه وتعالى في كل عصر علماء قاموا بأعباء ذلك الأمر العظيم . . . غير أن أسماء تسمياتهم لم تكون بعد على فصل وباب ، ولم يرد فيها خبر كتاب ، ولا شك أن تكحيل العيون بخبار أخبار آثارهم على وجه الاستقصاء لعمرى إنه أجدى من تفاريق العصا ، إذ العلوم والكتب كثيرة . والأعمار عزيزة قصيرة . والوقوف على تفاصيلها غير متيسر بل متعذر . وإنما المطلوب ضبط معادها ، والعثور على مقاصدها . وقد أتمنى الله تعالى جميع أشتاتها .

لن أن يقول : ورتبته على الحروف المعجمة حنراً من التكرار ، وراعى في حروف الأسماء إلى الثالث والرابع ترتيباً . فكل ما له اسم ذكرته في محله مع مصنفه وتاريخه ومتعلقاته ووصفه تفصيلاً وتبويماً .

(١) الفوائد الهية (١٣ - تمزيقات) .

(٢) الكشف (تصدير : ٧) .

وربما أشرت إلى ما يروى عن الفحول من الرد والقبول . وأوردت أيضاً أسماء الشروح والخواشي لدفع الشبهة ورفع الغواشي ، مع التصريح بأنه شرح كتاب فلاني وأنه سبق أو سياتى في فصله ، بناء على أن المتن أصل والفرع أولى أن يذكر عقب أصله . وما لا اسم له ذكرته باعتبار الإضافة إلى الفن أو إلى تصنيفه في باب الثناء والعدل والراء والكاف برعاية الترتيب في حروف المضاف إليه ، كتاريخ ابن الأثير ، وتفسير ابن جرير ، وديوان المتنبي ، ورسالة ابن زيدون ، وكتاب سيويه .

وأوردت القصائد في القاف ، وشروح الأسماء الحسنى في الشين :

وما ذكرته من كتب الفروع قيدته بمنعجب مصنفه على اليقين ، وما ليس بعربي قيدته بأنه تركي أو فارسي أو مترجم ، ليؤول به الإبهام . وأشرت إلى ما رأيته من الكتب بذكر شيء من أوله للإعلام . وهو أعون على تبيين المجهولات ، ودفع الشبهة .

وقد كنت عينت بذلك كثيراً من الكتب المشبهة . وأما أسماء العلوم فذكرتها باعتبار المضاف إليه ، فعلم الفقه مثلاً في الفاء وما يليه ، كما نهت عليه مع سرد أسماء كتبه على الترتيب المعلوم . وتلخيص ما في كتب موضوعات ، كفتح السعادة ، أو رسالة المولى لطفى الشهيد ، والغرائر الخاقانية ، وكتاب شيخ الإسلام الخفيد . وربما ألحقت عليها علوماً وفوائد من أمثال تلك الكتب بالعزول إليها ، وأوردت في مباحث الفضلاء وتحريراتهم بذكر ما لها وما عليها .

وسميته بعد أن أتمته بعون الله وتوفيقه « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة .

ومقدمة الكتاب تنظم أحوال العلوم ، وفيها أبواب وفصول :

أ - الباب الأول : في تعريف العلم وتقسيمه ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول ، في ماهيته .

(ب) الفصل الثاني ، فيما يتصل بمأهية العلم من الاختلاف والأقوال .

(ج) الباب الثالث ، في العلم المدون وموضوعه ومبادئه ومسائله وغايته .

ومعه بيانات ثلاثة :

١ - البيان الأول في بحث الموضوع .

٢ - البيان الثاني في المبادئ .

٣ - البيان الثالث في مسائل العلوم .

ثم خاتمة الفصل في غاية العلوم .

(د) الفصل الرابع ، في تقسيم العلوم بتقسيمات معتبرة وبيان أقسامها لإجلالها .

(هـ) الفصل الخامس ، في مراتب العلم وشرفه وما يلحق به ، وفيه إعلامان :

١ - الإعلام الأول في شرفه وفضله .

٢ - الإعلام الثاني ، في كون العلم ألد الأشياء وأنفعها ، وفيه تعليمان :

الأول ، في لذته .

والثاني ، في نفعه .

٣ - الإعلام الثالث ، في دفع ما يتوهم من انقراض في العلم وسبب كونه مذهباً .

٤ - الإعلام الرابع ، في مراتب العلوم في التعليم .

ب - الباب الثاني ، في منشأ العلوم والكتب ، وفيه فصول :

(أ) انفصل الأول في سببها ، وفيه إلهامات :

١ - الإلهام الأول ، في أن العلم طبعي للبشر وأنه محتاج إليه .

٢ - الإلهام الثاني ، في أن العلم والكتابة من أوازم التمدن .

٣ - الإلهام الثالث ، في أوائل ما ظهر من العلم والكتب .

(ب) الفصل الثاني ، في منشأ إنزال الكتب واختلاف الناس وانقسامهم ، وفيه إقصاحات :

١ - الإقصاح الأول ، في حكمة إنزال الكتب .

٢ - الإقصاح الثاني ، في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات .

٣ - الإقصاح الثالث ، في أقسام الناس بحسب العلوم .

وفي بيان هذه الأهم تلويحات :

١ - التلويح الأول ، في أهل الهند .

٢ - التلويح الثاني ، في الفرس .

٣ - التلويح الثالث ، في الكلدانيين .

٤ - التلويح الرابع ، في أهل اليونان .

٥ - التلويح الخامس ، في الروم .

٦ - التلويح السادس ، في أهل مصر .

٧ - التلويح السابع ، في العبرانيين .

٨ - التلويح الثامن ، في العرب .

ج - الفصل الثالث ، في أهل الإسلام وعلومهم والإشارات :

١ - الإشارة الأولى ، في صدر الإسلام .

٢ - الإشارة الثانية ، في الاحتياج إلى التدوين .

٣ - الإشارة الثالثة ، في أول من صنف في الإسلام .

(ج) الباب الثالث ، في المؤلفين والمؤلفات ، وفيه ترشيحات .

١ - الترشيح الأول ، في أقسام التدوين وأصناف المدونات .

٢ - الترشيح الثاني ، في الشرح وبيان الحاجة إليه .

٣ - الترشيح الثالث ، في أقسام المصنفين وأحوالهم .

د- الباب الرابع ، في فوائد متشورة من أبواب العلم ، وفيه مناظر وفتوحات .

١- المنظر الأول ، في العلوم الإسلامية .

٢- المنظر الثاني ، في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم .

٣- المنظر الثالث ، في أن العلم من جملة الصنائع لكنه أشرفها .

٤- المنظر الرابع ، في أن الرحلة في الطلب مفيدة

٥- المنظر الخامس ، في موانع العلوم وعوائقها . وفيه فتوحات (وقد عد منها تسعة ، وهي أشبه بالتوجيهات) .

٦- المنظر السادس ، في أن الحفظ غير الملكة العلمية .

٧- المنظر السابع ، في شرائطه تحصيل العلم وأسبابه : وفيه فتوحات (وعدها اثني عشر) .

٨- المنظر الثامن ، في شروط الإفادة ونشر العلم وفيه فتوحات (عدها ثلاثة) .

٩- المنظر التاسع ، فيما ينبغي أن يكون عليه أهل العلم .

١٠- المنظر العاشر ، في التعلم ، وفيه فتوحات (عدها ستة) .

هـ- الباب الخامس ، في لواحق المقلعة من الفوائد ، وفيه مطالب :

١- مطلب لزوم العلوم العربية .

٢- مطلب علوم اللسان العربي .

٣- مطلب الأدبيات .

٤- مطلب إنه لا تنفق الإجابة في فني النظم والنثر إلا للأقل .

٥- مطلب تعيين العلم الذي هو فرض عين على كل مكلف .

٦- مطلب أسماء العلوم .

٧- مطلب عدم تعيين الموضوع في بعض العلوم .

وبعد هذا خاتمة قصيرة في الكلام على الغرض من وضع هذا الكتاب ، ونحن نسوقها بنهاية :

واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب أن الإنسان لما كان محتاجاً إلى تكميل نفسه البشرية ، والتكامل لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء ، وبالعالم بكتاب الله وسنة رسوله . وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة إليها ، ولزمه أولاً العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا الغرض ، ثم العلم بأصناف الكتب في نفسها ومرتبعتها ليكون على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العالم بها ، وحال من يدعى علماً من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبراً تفصيلياً عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضاً ومراتبها وجلالة قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها . وفيه إرشاد إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمد عليها ، وتحذيره مما يخاف من الاعتراض به ، ويعلم حال المؤلفين ووفياتهم وأعصارهم ولو إجمالاً .

فلا يقصر بالعالى في الجلالة عن درجته ، ولا يرفع غيره عن مرتبته . ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية إلى الكمالات الإنسانية ، وتحريكها إلى حسن الاقتداء ، والاقتفاء بامرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين والفكر في أخبارهم .

ولا يخفى أن الطباع جبلت على مشاهدة الآثار ، وتلقي الأخبار ، سيما الجديدة منها ، فلا تمل حينئذ عين من نظر وأذن من خبر .

وبعد هذا ممضى حاجي خليفة في عرض الكتب مرتبة على حروف الهجاء ، على نحو ما أشار في مقدمته التي سقتها لك . ولما هو يبلغ بها ١٤٥٠١ كتاباً ، وإذا هو يقول بعد هذا في ختام كتابه : « قد انتهى القول بنا فيما

قررناه ، وانتجنا الغرض الذي انتجناه ، واستوفى
الشرط الذي شرطناه ، مما أرجو أن يكون فيه في كل
نوع من العلوم للطالب مقنع . وفي كل باب منهج
إلى بغيته ومنزعه ، وقد سمرت فيه عن نكت وفوائد
تستغرب وتستبدع ، وأوردت من النوادر ما لم يرد لها
قبل في أكثر التصانيف شرح .

وهناك بعض صفحات من الكتاب :

باب الجيم

١- جابر تامة : تركي منظوم لمحمود بن عثمان ،
الشهير بلامعي البرسوي ، المتوفى سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين
وتسعمائة .

٢- جالب السرور وسالب الغرور ، في المحاضرات :
لمحي الدين محمد القرباغى المتوفى سنة ٩٤٢ اثنتين
وأربعين وتسعمائة . مختصر على ثلاث وعشرين مقالة .
ذكر فيه أن تأليف بعض الموالى ، يعنى الروض لابن
الخطيب قاسم ، كثير الشوارد ، وأراد أن يرتبه الترتيب
اللائق . وضم إليه نبذاً من لطائف الأدبية من التفسير
وشروح المفتاح وما رآه في ظهر الكتب من الأشعار
والهزل ، وما أخذه من أفواه الرجال . ولذلك اشتهر
بروضة القرباغى . ألفه وهو مدروس بملدسة أزيقى .
ثم اختصره محمود بن محمد وسماه لطائف الإشارات .
أوله : حمداً أولاً وآخر ، للأول والآخر . . الخ .
وترتيبه على ترتيب الأصل ، لكنه لم يصرح به مصنفه .

٣- جام وجم : فارسي . منظوم للشيخ أوحدي
الأصفهاني المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعائة .
وهو نظير الخديقة مشتمل على لطائف شعرية ومعارف
صوفية . ووزنه على مزاحفات البحر الخفيف . فرغ
منه سنة ٧٣٣ ثلاث وثلاثين وسبعائة . أوله :

قل هو الا لامرئ قد قال

من له الحمد دائماً متوال

٤- جام كيني نما : مختصر فارسي ، في خلاصة
الحكمة ، للقاضي مير حسين المبيدي .
٥- جامع الآثار في مولد المختار : للحافظ شمس الدين
محمد بن ناصر الدين النمشقي ، المتوفى سنة ٨٤٢ هـ
اثنتين وأربعين وثمانمائة . وهو ثلاث مجلدات . أوله :
الحمد لله الذي أبدى محمداً صلى الله عليه وسلم أركى
العالمين . . . الخ .

٦- جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام : للشيخ
عبي الدين محمد بن علي الخاتمي الطائي ، الشهير بابن
عربي . المتوفى سنة ٦٣٨ ثمان وثلاثين وتسعمائة . وهو
على أبواب ، كلها في الأحاديث المستندة .

٧- جامع أحكام القرآن ، والمبين لما تضمن من السنة
وآي القرآن ، للشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد
ابن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي
الملكي ، المتوفى سنة ٦٦٨ ثمان وستين وتسعمائة (٦٧١
إحدى وسبعين وتسعمائة) . وهو كتاب كبير مشهور
بتفسير القرطبي في مجلدات . أوله : الحمد لله المبتدي
بمحمد نفسه قبل أن يحمد حامد . . . الخ .

٨- ومختصره لسراج الدين عمر بن علي بن الملقن
الشافعي ، المتوفى سنة ٨٠٤ - أربع وثمانمائة . وقد التبس
الأصل على المولى أبي الخير صاحب موضوعات العلوم
فنسبه إلى محمد بن عمر بن يوسف الأنصاري ، المتوفى
سنة ٦٣١ - إحدى وثلاثين وتسعمائة .

٩- جامع الأدعية من الحضرة النبوية : لعبد الجميل بن
محمود الصافي . وهو كتاب فارسي على مقدمة وسبعة
عشر باباً وخاتمة . المقدمة في فضل الدعاء وآدابه وأوقاته
ومكان الإجابة والاسم الأعظم . والخاتمة في فضائل
اتقرآن وأوقات القراءة والصلاة على النبي صلى الله عليه
نمالي وسلم .

١٠- جامع الأدوية والأغذية المفردة : وهو
المشهور بمفردات ابن البيطار . يأتي في الميم .

١١- جامع الأذكار ، لابن المنذر .

١٢- جامع الأسرار وتراكيب الأنوار في الأكسير ،
المؤيد الدين حسين بن علي الأصفهاني . المعروف
بالطبراني الوزير ، المتوفى سنة ٥١٥ خمس عشرة
وخمسةائة . وهو مختصر . أوله : الحمد لله ذي الآلاء
... الخ . رد فيه على منكري الصنعة وأثبتها .

١٣- جامع الأسرار في التفسير : للشيخ عبدالحسن بن
سليمان الكوراني ، للدرس بروضة الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم في هذا القرن . أوله : الحمد لله الذي
كان ولم يكن معه شيء من الأكوان . الخ . ذكر فيه
أنه صنفه تفسيراً جامعاً للظهر والبطن . إجابة لسؤال
بعض إخوانه . فكتب إلى سورة الأعراف وأهداه إلى
السلطان مراد الرابع .

١٤- جامع الأسرار في شرح المنار . يأتي في الميم .

١٥- الجامع الأصغر في الفروع ، للشيخ الإمام
الزاهد محمد بن الوليد السمرقندي الحنفي .

١٦- جامع الأصول لأحاديث الرسول . لأبي السعادات
مبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الشافعي
المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستائة . أوله : الحمد لله الذي
أوضح لمعالم الإسلام سيلاً . الخ . ذكر أن مبنى
هذا الكتاب على ثلاثة أركان : الأول في الباري .
الثاني في المقاصد ، الثالث في الخواتيم . وأورد في
الأول مقدمة وأربعة فصول . وذكر في المقدمة أن
علوم الشريعة تنقسم إلى فرض ونفل ، والفرض لمن
فرض عين وفرض كفاية . وأن من أصول فروع
الكفايات علم أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام
وآثار أصحابه التي هي ثمانية أدلة الأحكام . وله أصول
وأحكام وقواعد واصطلاحات ذكرها العلماء محتاج
طالبها إلى معرفتها ، كالعلم بالرجال وأسماهم وأنسابهم
وأعمارهم ووقت وفاتهم . والعلم بصفات الرواة
وشرائطهم التي يجوز معها قبول روايتهم ، والعلم

بمستند الرواة وكيفية أخذهم الحديث ، وتقسيم طرقه ،
والعلم بلفظ الرواة وإيرادهم ما سمعوه . وذكر مراتبه ،
والعلم بجواز نقل الحديث بالمعنى ورواية بعضه والزيادة
فيه والإضافة إليه ما ليس منه ، والعلم بالمستند وشرائطه
والعالي منه والنازل ، والعلم بالمرسل وانقسامه إلى
المقطع والموقوف والمعضل ، والعلم بالجرح والتعديل ،
وبيان طبقات المجرحين والعلم بأقسام الصحيح والكذب
والغريب والحسن ، والعلم بأخبار التواتر والآحاد والناسخ
والمسوخ وغير ذلك . فمن أتقنها أتى دار هذا العلم من
بابها .

وذكر في الفصل الأول انتشار علم الحديث ومبدأ
حمله وتأليفه .

وفي الفصل الثاني اختلاف أغراض الناس ،
ومقاصدهم في تصنيف الحديث .

وفي الفصل الثالث اقتداء المتأخرين بالسابقين
وسبب اختصار كتبهم وتأليفها .

وفي الفصل الرابع خلاصة الغرض من جمع هذا
الكتاب . قال : لما وقفت على الكتب ورأيت كتاب
رزين هو أكبرها وأهمها حيث حوى الكتب الستة التي
هي أم كتب الحديث وأشهرها فأحييت أن أشتغل بهذا
الكتاب الجامع ، فلما تتبعته وجدته قد أودع أحاديث
في أبواب غير تلك الأبواب أولى بها . وكرر فيه
أحاديث كثيرة . وترك أكثر منها ، فجمعت بين
كتابه وبين ما لم يذكره من الأصول الستة . ورأيت
في كتابه أحاديث لم أجدها في الأصول لاختلاف
النسخ والطرق . وأنه قد اعتمد في ترتيب كتابه على
أبواب البخاري ، ففاجئني نفسي أن أهدب كتابه
وأرتب أبوابه وأضيف إليه ما أسقطه من الأصول
وأتبعه شرح ما في الأحاديث من الغريب والإعراب
والمعنى ، فشرعت فحذفت الأسانيد ولم أثبت إلا اسم
الصحابي الذي روى الحديث إن كان خبراً ، أو اسم

من يرويه عن الصحابي إن كان أثراً ، وأفردت باباً في آخر الكتاب يتضمن أسماء المذكورين في جميع الكتاب على الحروف .

وأما متون الحديث فلم أثبت فيها إلا ما كان حديثاً أو أثراً . وما كان من أقوال التابعين والأئمة فلم أذكره إلا نادراً . وذكر رزين في كتابه فقه مالك . ورجحت اختيار الأبواب على المساميد ، وتبع الأبواب على المعاني ؛ فكل حديث انفرد لمعني أثبته في بابه ، فان اشتمل على أكثر ما أورده في آخر الكتاب في كتاب سميته : كتاب الواحق .

ثم إنى عمدت إلى كل كتاب من الكتب السماة في جميع هذا الكتاب وفصلته إلى أبواب وفصول لاختلاف معنى الأحاديث . ولما كثر عدد الكتب جعلتها مرتبة على الحروف ، فأودعت كتاب الإيمان وكتاب الإيلاء في الألف . ثم عمدت إلى آخر كل حرف فذكرت فيه فصلاً يستدل به على مواضع الأبواب من الكتاب . ورأيت أن أثبت أسماء رواة كل حديث أو أثر على هامش الكتاب حذاء أول الحديث ، ورفعت على اسم كل راو علامة من أخرج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الستة . وأما الغريب فذكرته في آخر كل حرف على ترتيب الكتب وذكرته الكلمات التي في المتون المحتاجة إلى الشرح بصورتها على هامش الكتاب وشرحها حذاءها . انتهى ملخصاً .

ولهذا الكتاب العظيم مختصرات منها :

أ- مختصر أبي جعفر محمد المروزي الاسترابادي . وهو على النسق الذي وضع الكتاب عليه . أتمه في ذي القعدة سنة ٦٨٢ - اثنتين وثمانين وسبعمائة . وهو ابن تسع وستين سنة .

ب- ومختصر شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم بن البارزي الحموي الشافعي المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . جرده عما زاده على الأصول من شرح

الغريب والإعراب والتكرار . وسماه تجريد الأصول ، أوله : الحمد لله رب العالمين . . . الخ . ذكر فيه أن المتقدمين لما اشتغلوا بتصحيح الحديث ، وهو الأهم . لم يأت تأليفهم على أكمل الأوضاع فجاء الخلف الصالح فأظهروا تلك الفضيلة إما بإيداع ترتيب أو بزيادة تهذيب ، منهم الشيخ ابن الأثير . نظر في كتاب رزين واختار له وضعاً أجاد فيه ، لكن كان قصور هم الناس داعياً إلى الإعراض فجرده .

ج- ومختصر الشيخ صلاح الدين خليل بن كيكليدي العلائي اللعشني ثم القديسي . المتوفى سنة ٧٦١ - إحدى وستين وسبعمائة ، واشتهر بتهذيب الأصول .

د- ومختصر الشيخ عبد الرحمن بن علي ، الشهير بابن الديبع الشيباني النخعي ، المتوفى سنة خمسين وتسعمائة (٩٤٤ - أربع وأربعين وتسعمائة) تقريباً . وهو أحسن المختصرات . سماه : تيسير الوصول إلى جامع الأصول . أوله : الحمد لله الذي يسر الوصول . . . الخ .

هـ- وللشيخ مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب ؛ الفيروزابادي المتوفى سنة ٨١٧ سبع عشرة وثمانمائة زوائد عليه سماه : تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول . ألفه للناصر بن الأشرف صاحب اليمن .

و- وفي عريبه كتاب لمحب الدين أحمد بن عبد الله الطبري المتوفى سنة أربع وتسعين وسبعمائة .

ز- ومختصر الشيخ أحمد بن رزق الله الأنصاري الحنفي .

• • •

وأنت ترى من هذا العرض أن المؤلف قد استقصى ما وسعه الاستقصاء ، غير أن مهمة كتلك التي اضطلع بها حاجي خليفة وحده لا يسلم صاحبها من بعض الزلل ، فقد تجد في الكتاب أخطاء في تواريخ الوفيات ، كما قد تجد فيه نسبة كتاب إلى غير صاحبه . غير أن هذا

القليل من سهو أو خطأ لا يطعن في قيمة الكتاب ولا يحط من قدره .

وبعد نحو من مائة عام من وفاة حاجي خليفة عني «عربه جى باشا إبراهيم بن على» (١١٩٠ هـ) باستدراك ما فات حاجي خليفة من وفيات ، كما ضم إلى الكتاب جملة من الزيادات .

وفيا بين سنتي ١٢٥١ هـ و ١٢٧٥ هـ على المستشرق فلوجل بنشر الكتاب باللاتينية إلى جانب اللغة العربية . واعتمد في نشره على تصويبات عربه جى باشا .

وقبل أن تم صدور طبعة فلوجل التي طبعتها في لينز صدرت طبعة مصرية سنة ١٢٧٣ هـ .

وفي سنة ١٣١١ هـ صدرت طبعة القسطنطينية ، صورة من الطبعة المصرية في الأكثر .

وتمتاز طبعة فلوجل بأن معها مجلداً هو المجلد السابع الذي يضم فهرساً بالأفريقية لأسماء المؤلفين كما يضم قوائم المكتبات التي كانت موجودة في عصره يدمشق والقاهرة وحلب والآستانة ورووس .

وبآخر الجزء السادس من طبعة فلوجل ذيل يسمى «اثارنو» تأليف أحمد طاهر الشهير بجنييف زاده . وهذا الذيل يضم مؤلفات عربية وفارسية وتركية ليست في كشف الظنون ، وبعد هذا فهرس للكتب التي في المغرب ثم فهرس بمؤلفات جلال الدين السيوطي .

وكان أول من ذيل على كشف الظنون :

١ - محمد عزقي أفندي ، المعروف بوشنه زاده . المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ . ولا يزال ذيله مسودة .

ثم ذيله من بعده :

٢ - عربه جيلر شيخني إبراهيم أفندي - المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

٣ - أحمد طاهر - المشهور بجنييف زاده - المتوفى سنة ١٢١٧ هـ . وبه نحو من ٥٠٠٠ كتاب . واسمه اثارنو ، وهو الذي ضمه فلوجل في المجلد السادس ، كما قلت قبل .

٤ - عارف حكمت - شيخ الإسلام ، المتوفى سنة ١٢٧٥ هـ . وقد انتهى في تذييله إلى حرف الجيم .

٥ - إسماعيل باشا البغدادي - المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وذيله اسمه : إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون . وفيه نحو من ١٩٠٠٠ كتاب . والكتاب مطبوع في مجلدين .

ولإسماعيل باشا البغدادي كتاب : هداية العارفين جمع فيه أسماء المؤلفين . وهو مطبوع في مجلدين .

٦ - إسماعيل صائب سنجر ، وله ذيل على الكشف

• • •

هذا هو كتاب «كشف الظنون» وهذه ذيلوله ، وهي تبتك محاجتنا إلى تعرف تراثنا . كما تبتك بتفع هذا اللون من التأليف والحاجة إليه . وحجذا لو التفتنا إلى هذا الماضي فجمعنا ما له كله من هذه المراجع المختلفة مع تحرير وتحقيق ، ثم وصلنا الجهد ومضينا على الطريق ، حتى نحفظ الأمة العربية تراثها على مر الأجيال فلا يشقى الخلف بما شقى به السلف .

وإن خير ما يحقق لنا هذا هو ذلك السجل الثقافي الموحد الذي أشرت إليه .

ممثلو الإنسانية لوالف والدو امرسن

بقتلهم
الذي تاذ على أرواحهم

وقد ولد إمرسن في ٢٥ مايو سنة ١٨٠٣ بمدينة بوسطن ، وأسرته إنجليزية الأصل ، ومن الأسر القديمة المحترمة المكانة ، وكان أبوه وليام إمرسن من رجال الدين البارزين في المدينة ، وكان أجداده واعظين ورجال دين ، وقد ترملت والدته بعد ميلاده بسنوات قليلة ، واحتملت أعباء تصريف شؤون الأسرة وعناء الأزمات الاقتصادية التي استهلفت لها الأسرة مما اضطرها إلى التزام أقصى حدود تدبير الأنفاق والمحافظة على كيان الأسرة ، وكانت تعينها وتشد من عزمها السيدة ماري إمرسن عمته التي كان يحبها ويحلمها ، وكان من مشجعيه العاطفين عليه عزرا ريلي قسيس كوناكورد ، وكانت مظاهر الفقر البادية في ملبسه وملابس إخوته تدعو لدأهم في المدرسة إلى النظر إليهم من حائق ، ولكن عمهم ماري حولت نقمة الفقر إلى نعمة تعين على حسن التثنية الأخلاقية وإغناء القدرة على الجهاد ومغالبة الظروف القاسية ، والاستعلاء على ضرورات الحياة ، وقد التحق في الوقت المناسب بجامعة هارفارد ، ولم يكن مستواها حينذاك المستوى الرفيع الذي بلغته هذه الجامعة بعد ذلك العهد ، قال عنها أحد رجال التربية والتعليم من الإنجليز الذين زاروا الولايات المتحدة في هذه

والف والدو إمرسن في طليعة كبار الكتاب الأمريكيين الذين وصلوا إلى ذروة المكانة الأدبية وظفروا بالشهرة العالمية في القرن التاسع عشر ، ولا تزال كتبه مرجعاً من مراجع الأدب اللباب ، والحكمة الصادقة ، والآراء السليمة ، والنظرات النافذة ، مع علو الأداء وطرافة الأسلوب ، ولم يضمن إمرسن آراءه ونظراته نسقاً فلسفياً متماسك المنطق محكم البناء ، وإنما صباها في فصول أدبية شائقة ، وكتب تغلب عليها الروح الشعرية والنزعة التأملية ، وليس هو عميقاً في تفكيره فحسب وإنما هو كذلك واسع الآفاق شديد العطف على مذاهب الفكر المختلفة ، عظيم التقدير لأفلاطون ، وعنده أن الفلسفة هي أفلاطون وأن أفلاطون هو الفلسفة ، وأن العقل بتجربياته أعظم من المادة ، وأن وحدة العقل أعظم من تعدد الحواس ، ولم يكن إمرسن من هؤلاء الكتاب الذين خفيت عبقريتهم حيناً من الزمن على معاصريهم حتى جاء أحد النقاد الموهوبين ودل على مكانته وكشف سر عبقرية ، فقد قدره معاصروه منذ مهتل حياته الأدبية ، وهو يعد في العصر الحاضر من أساتذة الحكمة وأعلام الأدب الذين أثروا الثقافة الأمريكية ورفعوا مستواها .

الفقرة « يتكلم الطلبة بها الفرنسية ويدرسون التاريخ واللغة الألمانية وأشياء أخرى أكثر مما يتلقاه الطلبة في إنجلترا ، ولكن بطريقة يعتورها النقصان » .

وبعد أن أتم أمرسن تعليمه الجامعي أخذ يعد نفسه للاندماج في سلك رجال الدين ، وألقى مواعظ فيما بين سنة ١٨٢٦ وسنة ١٨٢٧ في أمكنة مختلفة ، وتم انتظامه في سلك رجال الدين بعد سنتين ، وعهد إليه في الإشراف على كنيسة الموحدين في بوستن ، وبالرغم من أن الطقوس في كنائس طائفة الموحدين تعد معتدلة بالقياس إلى كنائس الطوائف المسيحية الأخرى فإنها سرعان ما أصبحت تثقل على إمرسن ، ووجد أنه لا يستطيع أن يقبل رأى الكنيسة في بعض الإجراءات المتبعة في الطقوس الدينية التي ترى الكنيسة ضرورة التزامها والعمل بموجبها ورأى أن فرط عناية الكنيسة بمظاهر العبادة الشكلية صارف للنفوس عن الاتجاه إلى لب الدين وإدراك جوهره الأصيل ، وأن الحياة الدينية الحقة هي الحياة الصالحة ، ومع شدة حرص المجتمع الديني على بقاءه وثقته به وتقديره لصفاء نفسه ونزاهة خلقه وتقديره خبر الأمثلة للوعاظ الصالح ورجل الدين الحق إلا أنه استكثر عليه الامعان في هذا الاتجاه ، ووجد إمرسن نفسه مضطراً إلى تقديم استقالته ، وقبلت الاستقالة في سنة ١٨٣٢ ، واستمر بعد ذلك يلقي مواعظ من الحين إلى الحين لبعض الطوائف الدينية خلال ست سنوات ، وساورته بعض الشكوك في جانب من اتجاهاته الدينية في الوعظ ، فأى له إخلاصه متابعة الوعظ ، وصارح أصدقائه بأن مجال نشاطه سيكون إلقاء المحاضرات لأن ذلك لا يفرض عليه آراء معينة ولا يقيد به بقيود خاصة ، وكانت طريقة إلقاء المحاضرات حينذاك كشفاً جديداً في الثقافة الأمريكية ، وقد أخذ عليها في بعض الأحيان تأثيرها بطريقة الوعظ التي كانت سائدة قبل ظهورها والاهتمام إليها ، وقد استطاع إمرسن بملكاته الأدبية وعبقريته الفكرية أن

يرتفع بالمحاضرات إلى مستوى رفيع لا يزال إلى اليوم مثلاً يضرب وقوة تتبع :

وفي مطلع السنة التي ترك فيها خادمة الكنيسة ببوستن توفيت زوجته الشابة ، وقد احتمل هذه الصدمة صابراً متجلداً ، ولكنها نالت من صحته وأثرت في بنيته ، ففي ربيع سنة ١٨٣٣ اعتزم السفر إلى أوروبا ، وكان يرى أن الإنسان من الحين إلى الحين في حاجة إلى لون من ألوان التغير حتى لا تأسن موارده ولا تصدأ ملكاته ، وأن السفر بوصفه علاجاً للنفس دواء ينتق الأدواء ، على أنه كان في سفره معنياً بزيارة كبار الكتاب الأوربيين الذين قرأ لهم وتأثر بهم أكثر من عنايته بمشاهدة المتاحف والآثار ومعالم الحضارة ومشاهد الطبيعة الضخمة الرائعة ، ومن مآثور أقواله في هذا الصدد « لقد عكفت على قراءة مؤلفات هؤلاء الكتاب في غرفة مطالعتي وأنا في بيتي فكيف لا أسعى إلى لقاءهم والتعرف عليهم وتقديم الشكر لهم ومبادلتهم الأفكار ومجاذبتهم الأحاديث » وكان يعد نفسه مديناً بوجه خاص للأديبين الإنجليز الكبارين الشاعر كولردج وشاعر الطبيعة وردزورث ، وعنى بأمر كاتب آخر كان يكبره بثاني سنوات أثار اهتمامه واسترعت نظره الفصول التي كتبها في الأدب والنقد ببعض المجلات الإنجليزية الذائعة ، وهذا الكاتب هو توماس كارلايل وأسعده الحظ فظفر بلقاء الثلاثة ، وقد تحدث عن سفره وزيارته لبلاد الإنجليز ووصفه لطبائعهم وأخلاقهم وأحوالهم الاجتماعية والأدبية في كتاب أسماه « سمات إنجليزية » قال في أوله « في سنة ١٨٣٣ عند عودتي من رحلة قصيرة إلى صقلية وإيطاليا وفرنسا عبرت من بولون ، وهبطت لندن عند سلم البرج . . . وكنت مثل أكثر شبان ذلك العصر مديناً لرجال إدنبره ومجلة إدنبره - لجفرى وماكتوش وهلام وسكوت وبلفير ودى كونسى ، وأوحى إلى اطلاعي المخلود الخاطف بالرغبة في رؤية وجوه ثلاثة أو أربعة من الكتاب وهم كولردج وور دزورث

ولاندور ودي مونسى وآخر الكتاب الذين أسهموا في المحلات الموقوفة على النقد وأقوام وهو كارلايل ، وأخائى لو كنت بحثت الأسباب التى حملتنى على زيارة أوروبا حينما كنت مريضاً وأشير على بالسفر لوجدت أن جاذبية هؤلاء الأشخاص كان لها المكان الأول ، ولو كان جيتى لا يزال حياً فربما كنت قصدت إلى زيارة ألمانيا كذلك ، وخلاف هؤلاء الذين ذكرتهم (وكان سكوت حينذاك قد توفى) لم يكن بين الأحياء فى إنجلترا من أعنى برويته اللهم إلا دوق ولنجتون الذى رأيته بعد ذلك فى دير وستمنستر فى جنازة ولبرفورس ، وقد وصف لنا فى هذا الكتاب زيارته لكولردج وما دار بينهما من أحاديث ، وزيارته لتوماس كارلايل وزيارته لوردزورث ، وحينما زار وردزورث كان ضمن الأسئلة التى وجهها لمرسون إليه قوله « هل قرأت الفصول الانتقادية والمترجمات التى كتبها كارلايل ؟ » فأجابه وردزورث إجابة عجيبة ترينا أن المعاصرين قد يتجاوزون الصواب فى تقدير بعضهم لبعض ، فقد أجاب وردزورث على سؤال لمرسن قائلا « لى أخاله فى بعض الأحيان مجنوناً » ثم حمل حملة شعواء على رواية وليام مايستر التى تعد من بدائع الشاعر الألمانى الكبير جيتى ، وقال إنه لم يستطع إتمام قراءة الجزء الأول منها وإنه بلغ به الضيق بالكتاب والنفور منه إلى حد أن ألقى به على أرضية حجرة مطالعته ، ولما استعاذ لمرسن من ذلك وذكر له بعض مزايا الكتاب وعده وردزورث بأنه سيعيد قراءته مرة أخرى ، وقال له عن كارلايل « إن أسلوبه غامض وإنه لا يخلو من ذكاء وعمق ولكنه يتحدث مـشاعر كل إنسان » ، وأسـمعه وردزورث بعد ذلك بعض الأشعار التى نظمها أخيراً ، وهذا الكتاب فى مجموعـه يعد إلى الآن من خير الكتب التى ألفت فى وصف حياة إحدى الأمم من جوانبها المختلفة ، ولا يزال إلى اليوم مرجعاً هاماً فى تعرف طبائع الإنجليز وأحوالهم الثقافية على

الأقل فى خلال القرن التاسع عشر ، وقد قرأت بعد كتاب لمرسن ما كتبه عن الإنجليز بعض المؤرخين والكتاب الاجتماعيين مثل الكاتب المؤرخ ج . ل . ربنيه وكوهين بورتهام والقس لانج فلم أجد فى كتبهم على حداثتها ما يغنى عن قراءة كتاب لمرسن ، والانطباعات التى سجلها فى هذا الكتاب انطباعات شاعر فيلسوف ومؤرخ فنان وناقـد موهوب ، وقد تركت زيارته لكارلايل أثراً قوياً فى نفسه ، وقد أشار إلى ذلك فى قوله « فى أثناء عودتى إلى بلادى تذكرت وأنا فى البحر مسروراً حالة الفيلسوف الذى يعيش فى عزلة راقنى يبحث عن رؤى موفورة النصيب من القداسة إلى أقصى حد فى ذلك المتأى الصارم المبارك » .

وقد خلف هو كذلك فى نفس كارلايل أبهى المـؤثرات وأقواها ، وتأكدت أواصر الصداقة بينهما ، وتبادلا الرسائل حتى فرق بينهما الموت ، وتعد هذه الصداقة الطويلة المدى من الصداقات النادرة فى التاريخ الأدبى ، وبعد زيارته لكارلايل بأسبوع واحد كتب من رسالة إلى أحد أصدقائه « لقد وجدته من أكثر الناس بساطة وصراحة ، وتم التعارف بيننا فور تلاقينا ، وطوبنا معاً أميالا مصعدين فى التلال ، وتحدثنا فى شتى الموضوعات الهامة التى تعنينا ، ومتعة لقاء رجل هـى فى أنه يتحدث فى صراحة وأنه يشعر بأنه غنى بنفسه ، وأنه يسمو على العيب والنقصان وذلك بالإعراض عن ادعاء علم ما لا يعلم ، ولا يدعى كارلايل أنه قد حل المشكلات العظيمة وراض بها ، وإنما يصرح بأنه يرقب الحلول التى تقدم لتلك المشكلات وهى تتابع فى العالم . . ومقياس التفوق عنده عكس المقياس الذى ألفه الناس ، فسكوت وماكتنوش وجفرى وجيبون - وحتى يكون نفسه - ليسوا من أبطاله ، بل هو لا يعجب بسقراط فخر العالم اليونانى ، وإنما الأبطال عنده هم برنر وصامويل جونسون وميرابو وكل من استجاب لوصى غريزته ولم يكثر من الحساب وليس فى نيتى أن

أعرض موجزاً لأفكاره أو أعيد أحاديثه في هذه الرسالة .

وبعد أن مر على هذا اللقاء سنتان كتب كارلايل إلى إمرسن ضمن رسالة « سنظل طويلاً نذكر يوم الأحد من ذلك الحريف الذي زرتنا فيه في كراجينبتك الثانية الموحشة ، ولقد غادرتنا ، ولكنك لم تتركنا كما وجدتنا » ، وفي نوفمبر سنة ١٨٣٨ كتبت السيدة جين ولش - زوجة كارلايل - في حاشية كتاب من زوجها لإمرسن تقول « إذا لم يكن هناك شيء يذكرنا بك فأننا لن ننسى ذلك الزائر الذي نزل علينا وكأنه هبط من السماء ، وكان اليوم الذي قضاه عندنا يوماً ساحراً جعلني أذرف الدمع لأنه لم يكن سوى يوم واحد » .

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على هذه الزيارة كتب كارلايل إلى إمرسن يقول « آه يا صديقي أي حقيقة عجيبة خيالية عالمنا هذا الضخم المائل وحياتنا ! أتذكر كراجينبتك والأمسية الهادئة التي قضيناها بها ؟ إن الدموع لتطفز من عيني إذا كان هذا من عادتني ! ولكن هذا غير مجد » .

وكانت حياة إمرسن الخارجية خالية من الحوادث الهامة ، كانت حياة بسيطة هادئة بريئة من النزوات والتقلبات خالية من العواصف والأعاصير والأزمات التي تترك في النفس ندوباً وعقداً ، ففي سنة ١٨٣٤ استقر به المقام في مدينة كونكورد القديمة موطن أجداده ، وقد وصفها لنا أحد زوارها في سنة ١٨٥٢ فقال « إنها بلدة خالية من الزخرف أقرب إلى أن تكون قرية صغيرة ، وأكثر بيوتها من الخشب الأبيض الطلاء ، وأستارها من الطراز البندي ، واللون الأخضر هو اللون السائد في داخل المنازل ، وبها كنيسة مشيدتان بالخشب الأبيض ، وقد غرس بالبلدة بعض أشجار الدردار من النوع المهمل القروع والأغصان وبعض

أشجار الجميز ، ولكن أغلب أشجار الغابة من شجر الصنوبر الأبيض والأصفر ، ويتدفق جدول صغير خلال الأرض التي أقيم عليها المنزل المتواضع الذي كان يسكنه إمرسن » .

ووصف زائر آخر من زوار إمرسن منزله فقال « يوحى المنظر الخارجي للمكان الهدوء القديم وراحة العهد الخال وحسن الضيافة ، وفي داخل المنزل تبدو لوائح القدم بصورة أوضح ، فالصور القديمة تطل عليك من الحيطان ، وأثاث المنزل يذكرنا بالأجيال السالفة ، وإلى يمينك وأنت سائر إلى مكتبة إمرسن ترى حجرة واسعة مربعة بسيطة الأثاث ، ولكن ما بها من أشعة الشمس والصور يسبق عليها بهجة ، والرفوف العادية الموازية للحيطان ملاء بالكتب ، وينقصها الكتب الأنيقة الغلاف والغالية التجليد ، ويبدو على كل مجلد في المكتبة أنه قد مضى على استعماله زمن طويل ، وحجرة مطالعة السيد إمرسن حجرة هادئة في الطابق العلوي من المنزل » .

ولم يعفه القدر من ضرباته الأليمة المألوفة ، فزوجته الأولى ماتت بعد زواجه بها بثلاث سنوات كانت سنوات سعيدة ، وفقد ابناً له صغيراً كان قرّة عينه ومسلّة نفسه ، ولكنه رزق غيره من البنين ، وكانت علاقاته العائلية على خير ما تكون العلاقات ، وقد أصعبته صورة حياة كارلايل ورأى فيها المثل الأعلى لحياة الحكيم ، ولكنه اختار لنفسه أسلوب حياة أسعد وأحكم ، فلم يسرف في مخالطة الناس ، ولم يمن في طلب العزلة ، وكان يهتم بأحوال بلدته ، ويعين أهلها بالآراء السليمة والنصائح القيمة فيما يعرض من الشؤون العملية وغير العملية ، وكان يقصد إليه العقلاء وغير العقلاء والشبان والشيب يلتصقون عنده التصح ، ويستشيرون بآرائه ووصاياه ، ويهتدون بحكمته ، وكان لا يرفض مقابلة أحد ، ويحاطب زواره على قدر

عقولهم ، وكان الكاتب الروائي الأمريكي المعروف هو ثورن جاره حيناً من الزمن فوصفه بقوله « كان من الخير أن تلقاه في ممشى الغابة ، وفي بعض الأحيان في الطريق الذي تقوم على جانبيه الأشجار تشع من محضره الأشعة العقلية الصافية كأنه قد اكتسب حلة زهراء متألقة وهو هادئ النفس سمح الطباع لا ادعاء فيه ولا خيلاء ، يلقي كل إنسان بالبشر والإيناس متاهل الوجه كأنك تعطيه أكثر مما تأخذ منه » .

وكان من أشهر بجزائره وأبرزهم للفكر الزاهد ثورو الذي عاش سنوات في كوخ بناء لنفسه على شاطئ غدير والدين ، ولو لم يكتب هذا الرجل تجربته التي عاشها في أسلوب شائق جذاب لعدده الناس ملثات العقل ، وقد قدر إمرسن طرفة حياة هذا الرجل وساعده على إذاعة أدبه « وهو الذي عاش لا ينتمى إلى حرفة ولا يتخذ مهنة وعاش وحيداً لا يذهب إلى الكنيسة ويرفض أن يدفع الضريبة للدولة ولا يأكل اللحم ولا يشرب النبيذ ولا يعرف الطباقي ، وليس له نزوات يقاومها ولا إغراءات يحاول السيطرة عليها ولا شهوات ولا أهواء ورفض كل ما وجه إليه من دعوات ، وآثر صحبة الهنود الطيبين على معاشره المثقفين ثقافة عالية وصرح بأنه يؤثر الذهاب إلى أوريغون على الذهاب إلى لندن » .

وكان إمرسن يرى أن الدنيا تشع للطرز المختلفة من الناس ، وأن لهذا الرجل الشاذ مكانه في ضروب البشر المختلفة المشارب والسمات النفسية ، وعند إمرسن أن اعتزال الناس خطة غير عملية ، وأن الارتقاء في أحضان المجتمع كذلك مضيق للفرد ، وكان يحرك سفينته ببراعة بين هاتين الصخرتين .

وكان إمرسن واعظاً يؤثر في سامعيه تأثيراً بليغاً بهلوانه الوقور ونبهه أساليب الخطابة المصطنعة ، والإشارات المتكلفة وتحريه البساطة والاتجاه المباشر إلى

ما يقصده مع خلو حديثه خلواً تاماً من الجزم القاطع والمبالغة في التأكيد الواثق ، قال عنه لوبيل - أحد شعراء الولايات المتحدة وأدبائها ونقادها البارزين - « لقد سمعت بعض الخطباء العظاء والمحدثين المقتدرين المدارة ولكن لم يؤثر أحد منهم في نفسي تأثيره ، لقد كان في صوته ما يبلغ من نفوسنا بليغاً لا نستطيع له دفعاً ولا نريد مقاومته ، ولو بحثت عن البلاغة في كتبه فرمما تخطئها ولا تعثر عليها ، ولكن في خلال ذلك تشعر بأنها أشعلت أفكارك جميعها » وكان هذا هو التأثير الذي تركه خطبه ومحاضراته أينما ذهب .

وفي سنة ١٨٣٨ ألقى محاضرة في مدرسة اللاهوت في هارفارد أثارت ضجة شديدة وجدلاً عنيفاً ، ولكنه ظل محظوظاً بهلوانه نفسه واتزان طباعه وكتب إلى أحد أصدقائه يقول له : « ليس هناك طالب علم أقل مني رغبة في الجدل أو أضعف مني قدرة عليه ، إني لا أستطيع أن أقدم حساباً عن نفسي إذا تحدثت أحد ، وأجد متعة في أن أقول ما أفكر فيه ولكن إذا سألتني كيف أجترئ على ذلك أو لماذا ذلك كذلك فاني أعجز عن الجواب » :

وفي السنة السابقة لذلك ألقى محاضرة عن « الأديب الأمريكي » أعجب بها كارلايل ، وكتب إليه ناصحاً له بأن لا يحفل بالمدح ولا يبالي بالذم والنقد ، ولم يكن إمرسن في الواقع محتاجاً إلى هذه النصيحة ، فقد كان مذهبه في الحياة أن يقول ما يعتقد سواء رضى عنه الناس أو لم يرضوا عنه .

وظهرت في سنة ١٨٤٠ مجلة ديبال (المزولة) وقد عمل على إيجادها أعضاء نادي أنصار الفلسفة المتعالية - الترانسندنتالية - وهم جماعة من الشبان المقبلين على دراسة الفلسفة النظرية في بوسطن ، وكانوا يعقدون اجتماعات خمس مرات في السنة بمنزل أحد الأعضاء لبحث بعض المسائل التي يغلب عليها الطابع الديني من

وجهة نظر أكثر ميلاً إلى الحرية مما كان سائداً في تلك الأيام ، وقد تكون هذا النادى سنة ١٨٣٦ وحينما ظهرت المحلة في سنة ١٨٤٠ كان يصدر منها في السنة أربعة أعداد وقد ولى إمرسن الكتابة فيها منذ ظهورها وأشرف على تحريرها في السنوات الأخيرة من حياتها وقد جعل لهذه المحلة قيمة اشتراكه في تحريرها ، ولكن إذا استثنينا الفصول التي كان يكتبها إمرسن وبعض الفصول الأخرى القليلة التي ظهرت بها فإن معظم ما كان ينشر بها لم يكن رفيع المستوى ولا كبير القيمة .

وفي سنة ١٨٤١ ظهرت المجموعة الأولى من فصول إمرسن ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت المجموعة الثانية من فصوله ، وفي سنة ١٨٤٧ جمع الأشعار التي نظمها في ديوان ، وزار إنجلترا للمرة الثانية في السنة نفسها وألقى محاضراته عن «الرجال الممثلين» وجمعها وقدمها للطبع سنة ١٨٥٠ ويقال إن كتبه لم تلقى الرواج المنتظر في بادئ الأمر ، ولكن الفصول التي ظهرت في سنة ١٨٦٠ بعنوان «فن الحياة» لقيت اقبالا غير مسبوق .

ونشبت الحرب الداخلية ، وكان إمرسن من المعارضين في توسيع نطاق العبودية وكان يميل إلى إلغائها إلغاء تاماً ، ولكنه مع ذلك لم ينضم عملياً إلى العاملين على الإلغاء ، ولكنه كان لا ينى يردد أن اتجاهه الدائم هو تأييد القوم الصالحين ، ولم تحل مبالغت المتعصبين بينه وبين إدراك ما في قضيتهم من عدالة وما في بواعثهم من سمو ونبالة قصد ، وقد سمت الحرب الداخلية بالأخلاق القومية ، وساعد ذلك على قبول رسالة إمرسن الروحية ، ومثله الأخلاقية ، ومنذ انتهاء الحرب الداخلية إلى حين وفاته في سنة ١٨٨٢ كان إمرسن ملحوظ المكانة مسموع الكلمة معترفاً من الجميع بفضل عظيم تأثيره ، وقد ظل إلى النهاية يواصل القراءة والاطلاع والتفكير ، ويرسل الأحاديث ،

ويلقى المحاضرات حتى نهاية حياته ، وكانت أيامه الأخيرة صافية الجو بخالية من السحب مثل أيامه الباكرة ، وأصاب ذاكرته القوة ضعف الشيخوخة ، فكان ينسى بعض الحوادث القريبة العهد ، ولكن ذكريات أصدقائه وأيامه الخوالي ظلت في نفسه واضحة قوية يتحدث عنها في حاسة ويصفها في وضوح ودقة ، وقد ظل محفوقاً برعاية أسرته المخلصة وعنايتها البالغة وحب جيرانه وعطفهم وتقديرهم حتى توفي يوم ٢٧ أبريل سنة ١٨٨٢ .

وأكثر مؤلفات إمرسن أعدت لتلقى خطباً أو محاضرات ولكل خطيب أو محاضر أسلوبه الخاص في اجتذاب جمهوره والتأثير في مستمعيه وتختلف بطبيعة الحال طريقة الخطيب أو المتحدث الذي يسترعى الأسماع ويلفت الأنظار عن طريقة الكاتب الذي يحاول التأثير في قرائه ، وأسلوب إمرسن وإن كان ينقصه الفماسك للمنطقي ملائم لاتجاهه الخطائي ، ويبدو عليه طابع شخصيته وسمات تفكيره ، وأدبه يدل على سعة اطلاعه ، وتنوع ثقافته ، وقد كان أديباً غزير المعرفة دائم الاطلاع والدراسة كما كان حكيماً نافذ البصيرة ، قوى الخلق ، ويمتاز شعره بقوة الفكرة أكثر مما يمتاز بقوة العاطفة ، وشعره من ثمرات التأمل أكثر مما هو نتيجة للحساس والشعور .

وكتابه عن «الرجال الممثلين» بعد من خير كتبه ، وقد ألقاه محاضرات في سنة ١٨٤٥ ولم يقدمه للطبع إلا في سنة ١٨٥٠ ، وقد تحدث في المحاضرة الأولى عن «فوائد الرجال العظماء» واختار في المحاضرات التالية ستة من المشاهير عدهم ممثلي الإنسانية ، منهم الفيلسوف والمتصوف والمتشكك ورجل الأعمال والشاعر والكاتب ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفلاطون وسوينبرج ومونتين وشيكسبير ونايليون وجيتي ، وقد تناول إمرسن حياة هؤلاء الرجال

إمرسن في تأييد ذلك « والعظماء قرييون منا ونعرفهم حينما تقع أعيننا عليهم ، وهم لا يخجلون ظننا ، ويستشهد إمرسن بقول نابليون « لا تخارب على الدوام علواً واحداً وإلا علمته كل ما تعرفه عن فن الحرب » وكذلك نحن إذا أكثرنا من الحديث مع أى إنسان راجع العقل قوى التفكير اكتسبنا منه معرفة طريقته في النظر إلى الأشياء واستطعنا أن نستيق معرفة وجهة نظره في أى أمر من الأمور العارضة .

ويشير إمرسن إلى موقف العظماء في مختلف العصور فيقول « ربطت الإنسانية مصيرها في جميع العصور بأشخاص قليلين كانوا جديريين بأن يكونوا قادة أو صانعي قوانين وشرائع ، وذلك بحكم الفكرة التي يمثلونها أو اتساع مدى تلقيهم ، فهم يعلموننا صفات الطبيعة الأولى ، ويطلعوننا على تكوين الأشياء ، وما يعرفونه يعرفونه من أجلنا ، ومع كل عقل جديد يتجلى مر جديد من أسرار الطبيعة ولا تطوى صفحات الكتاب المقدس إلا بعد مولد آخر الرجال العظماء وما في الإنسانية من تقديس يختار هؤلاء لأسمى الأماكن ، ونستشهد على ذلك التماثيل والصور والنصب التذكارية التي تذكركم بعقريتهم في كل مدينة وكل قرية وكل منزل وكل سفينة » .

ولا يقتصر إعجاب إمرسن بالعظماء على طبقة معينة منهم أو العظماء في جانب من جوانب الحياة دون الجوانب الأخرى وإنما يعجب بالعظماء في كل ناحية من نواحي الحياة وفي كل جنس من أجناس البشرية ، وهو يقول « إنى أعجب بالعظماء من جميع الطبقات ، هؤلاء الذين يدافعون عن حقائق الواقع ، وهؤلاء الذين يمثلون الأفكار ، وأحب منهم الصلب الخشن واللين اللين ، سوط العذاب وسيف النعمة والحبيب المدال ، أحب قبصر الأول وشارل الخامس ملك أسبانيا وشارل الثاني عشر ملك السويد وبونابرت في

المثلن الستة كاشفاً نواحي عظمتهم وامتيازهم ، مشيداً بقدرتهم الفائقة التي جعلتهم بحق ممثلين للإنسانية في المحالات المختلفة ، ولم يفته مع ذلك الإشارة إلى بعض نواحي ضعفهم ، فهم ممثلون للإنسانية وليسوا آلهة ولا أنبياء معصومين ، وجانب كبير من عظمتهم مستمد من الإنسانية التي أجادوا تمثيلها ، وأفصحوا في التعبير عما في نفسها . ويقول إمرسن في المحاضرة الأولى عن فوائد الرجال العظماء « من الطبيعي أن نؤمن بعظماء الرجال ، فإذا ظهر لنا أن رفقاء طقولتنا هم الأبطال وأحوالهم الفاخرة فليس في ذلك ما يثير عجبنا ، والأساطير جميعها تبدأ بأنصاف الآفة في أحوال سامية مؤاتية شعرية ، أى أن عبقريتهم سائدة غالبة ، وفي الأساطير التي تدور حول جوتاما يروى أن أوائل البشر أكلوا الأرض ووجدوها لليلة الطعم حلوة المذاق ، ويبدو أن الطبيعة قد وجدت من أجل البارعين وقوام العالم صدق الرجال الصالحين وهم الذين يجعلون الأرض صالحة للسكن ، والذين يعيشون معهم يجعلون الحياة سارة ومثمرة ، والحياة لا تحلو ولا تحتل إلا بإيماننا بمثل هذه الجماعة ، ونحن في الواقع أو في الخيال والفكر نعمل على أن نعيش مع من هم أسمى منا ، ونسمى أبناءنا وأرضنا بأسمائهم ، وتدخل أسماؤهم في صياغة الأفعال في لغتنا ، وأعمالهم وصورهم في منازلنا ، وفي كل مناسبة من المناسبات نذكر نادرة من نوادرهم ، والبحث عن العظيم حلم شبابنا ، وأهم مشاغل كهولتنا ، ونحن نسافر إلى البلاد الأجنبية لنشاهد أعماله ، ولنحظى بالنظر إليه إذا استطعنا ذلك . ومعرفتنا أن في المدينة رجلاً اخترع السكة الحديدية ترفع من قيمة جميع المواطنين بها . . . وديانتنا هي حب هؤلاء الأنصار وإكبار شأنهم » .

ولكن العظمة في رأى إمرسن ليست شيئاً قائماً بذاته منفصلاً عن الإنسانية ، ويلزم أن يكون العظيم متصلاً بنا وتلقى منه حياتنا ما يعدها بالبيان والتفسير ، ويقول

فرنسا ، وأثنى على كل رجل من الكفاة الذين ينهضون بأعباء وظائفهم سواء كانوا من قادة الفرق أو الوزراء أو أعضاء المجالس النيابية ، ومع العطاء تصبح أفكارنا وأنماط سلوكنا عظيمة ، ويكفى وجود رجل عاقل حكيم بين جماعة من الناس ليصبحوا جميعاً عقلاء حكماء ، فإن العدوى حينذاك سريعة ، والرجال العطاء «قطرة» تزيل من عيوننا غواشي الأنانية ، وتمكننا من أن نرى غيرنا من الناس وأعمالهم ، والعطاء بإخلاصهم للأفكار العامة يتقنون حياتنا من الأخطاء المحلية ، ويحبوننا تلك الرتبة التي نلقاها من المعاصرين لنا ، فهم الاستثناءات والخارج على القاعدة التي نريدها .

على أن فرط تقديرنا للعظيم لا يخلو من خطر ، فقد تزلزل جاذبيته كياناتنا وتخرجنا من مستقرنا ، ولكن الذي يقينا من هذا الخطر هو إعجابنا بأبطال وعطاء آخرين يمثلون صفات جديدة وفضائل أخرى نتخذ من إعجابنا بمزايا غيرهم من الأبطال والعطاء ، ومن الأخير أن نقتبس من كل لون من ألوان العظمة ، وأن نتخير من صفات البطولة ، فإعجابنا بمزايا رجل من طراز جورج واشنطن بلطف ويطامن فرط إعجابنا بعظيم من طراز فولتير ، والموازنة بين العظم ونقيضه في لون عظمته تجعل أحكامنا متزنة .

ويوجه إمرسن نظرنا إلى مسألة جديدة بالملاحظة وقد سبقه في الإشارة إليها مكيا في كتاب الأمير ، وهي أن أبطال الساعة عظمتهم نسبية ، وسر نجاحهم صفة فيهم كان العصر في حاجة ماسة إليها ، وبعض الساسة الذين نجحوا في عصر من عصور التاريخ لتوفر صفة فيهم لازمة للعصر لم يكن من الميسور نجاحهم في عصر آخر ليس في حاجة إلى توفر تلك الصفة ، بل قد تكون الصفة التي تكفلت بنجاحهم في أحد العصور علة إخفاقهم في عصور أخرى ، ويقول إمرسن تأييداً

لذلك «إن الأيام الأخرى تستلزم صفات أخرى» ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن جانباً من نجاح الرجل العظيم متوقف على أحوال عصره ، ويدعم إمرسن هذا الرأي بقوله «سل الرجل العظيم هل هناك ما هو أعظم منه» ، إن رفقته عطاء وليسوا أقل منه عظمة بل هم أكثر عظمة منه لأن المجتمع لا يستطيع أن يرى ذلك ، والطبيعة لا ترسل رجلاً عظيماً إلى هذا الكوكب دون أن تفضي هذا السر إلى روح أخرى ، ويمكن أن نتبين من ذلك الفرق بين فكرة العظمة والبطولة عند إمرسن وفكرة العظمة والبطولة عند كارلايل ، فتاريخ العالم الحقيقي في رأي كارلايل هو سير أبطال التاريخ وعظمائه ، ولا يقر إمرسن هذه الفكرة ، وقد وجد أن خير رد على فكرة كارلايل التي يسطرها في محاضراته المشهورة عن الأبطال وعبادة البطولة هو أن يتناول الموضوع من زاوية أخرى في محاضراته ، ويوضح أن العطاء والأبطال ممثلون للإنسانية ، وأن الأمم والجماعات تهبط المحال لظهور العظيم ، وتمده بأسباب النجاح والتوفيق ، ولكل عظيم شيعته من الخواريين الذين يستجيبون لدعوته ، ويعينونه على تبليغ رسالته ، ويرون فيه خير معبر عما في نفوسهم ، وأقلر نائب يستريحون إليه في النية عنهم ، فمحاضرات إمرسن عن «الرجال الممثلين» في الواقع من قبيل النقد الصامت البناء لمحاضرات صديقه العظيم وضريبه في الفحولة والعبقرية توماس كارلايل ، وهي وجهة نظر تختلف بطبيعة الحال عن وجهة نظر نقاد التاريخ الماركسيين الذين ينتقصون من قيمة العامل الشخصي والزعة البطولية في الحركة التاريخية ، لأن الدوافع الاقتصادية والعوامل المادية لها في رأيهم المكان الأول في سير التاريخ وتطورات وأحداثه وانقلاباته .

ويقول إمرسن في دعم وجهة نظره «إن عبقرية الإنسانية هي الموضوع الحقيقي المكتوبة سيرته في حولياتنا ، وعلينا أن نستخلص الكثير ونملاً الثغرات في

جعل التاريخ : : وغبيرة الإنسانية هي وجهة النظر الصحيحة في التاريخ ، والصفات تبقى الرجال الذين أظهروا هذه الصفات وتفاوتت أنصبتهم منها يذهبون ، ولكن الصفات نفسها تبقى مرتسمة على جبين آخر : : ومنسك عن طلب الكمال في الرجال ، ويكفي أن نقتنع بصفاتهم الاجتماعية والنيابية ، وقد وجد الرجال العظماء ليكونوا مدرجة لظهور رجال أعظم منهم ، وعلى الإنسان أن يكبح جراح الفوضى ، وأن يبنر في كل جانب خلال حياته بنور العلم والغناء حتى يصبح الجو والغلال والحيوان والإنسان أرق حاشية وأكثر اعتدالا ، وحتى تتضاعف جرائم الحب والخير والنفع .

وينتقل إمرسن في المحاضرة الثانية إلى الحديث عن أفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي يعجب به اعجاباً شديداً ، ويضعه في الرعيل الأول بين مفكرى العالم العظماء وخير نواب الإنسانية ، وهو يراه مفكراً لا نظير له في كثرة جوانبه وتنوع ملكاته ومواهبه ، ومن أفلاطون قد انبثق كل ما يدور حوله التفكير الفلسفى ، وعظماء المفكرين مدينون جميعهم لأفلاطون ، ويضرب إمرسن لذلك مثلاً رابليه وإراسموس وبيرونو ولوك وروسو والفيرى وكولردج وغيرهم ، وأفلاطون هو مفخرة الإنسانية وشينها في الوقت نفسه ، شينها لأنه لا السكسون ولا الرومان قد استطاعوا أن يضيفوا جديداً إلى ما تركه أفلاطون ، ولم يكن له زوجة ولا ولد وكل مفكرى العالم المتحضر عقبه وذريته ، وقد تأثروا بتفكيره وطبعوا بطابع عقله ، والفلسفة المسيحية على اختلاف طوائفها والفلسفة على تعدد مذاهبها قد أفادت منه ، وقد تجاوزت إنسانيته الحدود والأسداد حتى أصبح أستاذاً للجميع .

ولكن إمرسن مع ذلك بظل مخلصاً لفكرته عن نيابة العظماء ، فأفلاطون مثل سائر العظماء قد استوعب معارف عصره ، وتغلذى بأدابه وفنونه وعلومه ، ومن

ثم رماه معاصروه بالسرقة وأنهموه بالانشغال ، ولكن المخترع المحدد يعرف كيف يستعير ، والمجتمع يسره أن يتسنى العمال الذين ساعدوا على إقامة هذا الصرح ، وتحفظ له بمرقان الجميل كاملاً ، ويقول إمرسن « حينما نمتدح أفلاطون يبدو أننا نمتدح ما نقله من صولون وسوفرون وفيلولائوس ، وليكن ذلك كذلك ، فكل كتاب من الكتب مكون من شواهد واقتباسات ، وكل منزل من المنازل مقتبس من الغابات والمناجم والحاجر ، وكل إنسان إنما هو اقتباس من أجداده السالفين جميعهم ، وقد استوعب أفلاطون ما في عصره من المعرفة والعلم - فيلولائوس ، وتيميه وبارميندز وغيرهم ، ثم أستاذة سقراط ، ووجدانه لا يزال قادراً على استيعاب مادة أخرى - ولم يكن لذلك مثل في عصره ولا منذ عصره - فسافر إلى إيطاليا لكي يكتب ما عند بنطاجوراس ، وارتحل إلى مصر وربما ذهب إلى نواح أقصى في الشرق لكي يستورد العنصر الآخر الذى كان يتقص أوروبا إلى العقل الأوربي ، وهذا الاتساع يؤهله لأن يقف موقف الممثل للفلسفة :

وحدثنا إمرسن عن حياة أفلاطون فيقول « ولد أفلاطون سنة ٤٣٠ قبل الميلاد قريباً من الوقت الذى مات فيه بركليز ، وكان في عصره ومدينته من أسرة نبيلة ، ويقال إنه كان في نشأته ميالاً إلى الحرب ، ولكن حينما لقي سقراط وهو في العشرين من عمره اقتنع بسهولة بترك هذه الخطة وظل مدة عشر سنوات تلميذاً لسقراط حتى وفاته ، وذهب بعد ذلك إلى ميجارا ، وقبل دعوة ديون وديوانيزاس إلى بلاط صقلية ، وذهب إلى هناك ثلاث مرات . . ثم سافر إلى إيطاليا وإلى مصر حيث مكث زمناً طويلاً والبعض يقول إنه قضى ثلاثة أعوام وآخرون يقولون أنه قضى ثلاثة عشر عاماً ، ويروى أنه ذهب أبعد من ذلك فزار بابل ولكن هذا غير مؤكد ، ثم عاد إلى أثينا وألقى

دروساً في الأكاديمية على الذين اجتذبهم إليه شهرته ، ومات وهو يكتب في الواحدة بعد الثمانين من عمره .
ويدهش إمرسن من فرط حداثة تفكير أفلاطون ، وكل سمات التفكير الأوربي تلوح في كتاباته ، فكيف صار أفلاطون أوروبا والفلسفة والأدب في الأغلب ؟ هذه هي المشكلة !

ويعلم إمرسن ذلك بأن أفلاطون كان رجلاً سليماً مكيناً مخلصاً حراً الفكر يجمع بين احترام المثل الأعلى أو قوانين العقل ونظام الطبيعة ، ومزية أفلاطون هي أنه جمع بين براعة أوروبا وتفوق آسيا ، ووفق بين ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية عند أوروبا وديانة آسيا ، ويستشهد في وصف جمال أسلوب أفلاطون بالقول المأثور عن القدماء « لو هبط الإله جوبيتر الأرض فانه لن يتكلم إلا بأسلوب أفلاطون » .

واختار إمرسن العالم المتصوف السويدي سويندبيرج ليثل الجانب الصوفي في الإنسانية ، وبدأ الحديث عنه بقوله « أعز الرجال على وآثرهم في نفسى من بين الرجال الأعلى ليسوا من الطبقة التي يسميها رجال الاقتصاد المتجبن ، فليس في أيديهم شيء ، وهم لم يزرعوا الغلال ولم يصنعوا الخبز ولم يقوموا بعمل مستعمرة ولم يمتدحوا نولا ، وفي تقدير بناء المدن والذاهبين إلى الأسواق من يبي الإنسان وجههم أن هناك طبقة أسمى وهي الشعراء الذين يغنون المنكر والخيال بالأفكار والصور التي ترتفع بالإنسان فوق عالم الغلال والمال وتعزيهم عما في حياتهم اليومية من نقص وقصور وما في العمل والتجارة من خسة وضعة » .

ويتحدث عن نشأة سويندبيرج وأنه كان طالب علم منذ نشأته ، وقد تلقى تعليمه في أوبسالا وفي الثامنة والعشرين من عمره عين مئماً في إدارة المناجم ، وقد اختاره لها شارل الثاني عشر ملك السويد في ذلك العهد وفي سنة ١٧١٦ غادر بلاده مدة أربع سنوات زار فيها

جامعات إنجلترا وهولنده وفرنسا وألمانيا ، وفي سنة ١٧٢١ قام بسياسة في أوروبا لكي يختبر المناجم وأعمال سبك المعادن ، وشغل بعد ذلك بتأليف الكتب العلمية وطبعها ، وأقبل كذلك على دراسة اللاهوت ، وفي سنة ١٧٤٣ وقد بلغ الرابعة بعد الخمسين من عمره بدأت تتجلى نزعة الصوفية وترك اهتماماته العلمية والصناعية والهندسية ووقف حياته على المؤلفات الدينية التي كان يقوم بطبعها على نفقته أو نفقة بعض الأمراء ، وترك وظيفته ، ولكنه ظل يتقاضى مرتبه طوال حياته ، وتوثقت العلاقات بينه وبين شارل الثاني عشر الذي كان يستشير كثيراً ويقدره ، وقد أكسبته قدرته العلمية وبراعته العملية ومعرفته الدينية ومواهبه الصوفية التي تجلت بعد ذلك مكانة سامية ، وجعلت الملكات والأشراف والأعيان ورجال الدين يقبلون عليه ، ولم يتزوج قط طوال حياته ، وعرف بالتواضع الجرم ورقة الحاشية وحسن الخلق ، وكان يعيش على الخبز واللبن والخضروات في منزل تحف به حديقة كبيرة ، وقد زار إنجلترا مرات عدة ومات في لندن يوم ٢٩ مارس سنة ١٧٧٢ في الخامسة بعد الثمانين من عمره .

ويقول إمرسن « إنه ليس في وسع إنسان فرد أن يقلد أمزياً مؤلفاته في مختلف الموضوعات التي تناولها ، وكتبه عن المناجم والمعادن لها منزلة مرجية عند العارفين بهذه الشؤون ، وهو على ما يبدو قد سبق إلى معرفته الكثير من أسرار العلم التي كشفها القرن التاسع عشر سواء في الفلك أو الكيمياء والنظرية الذرية أو في التشريح والغنطيسية » .

ومجرى إمرسن على طريقته في اظهار أن العظماء ممثلون لحصرهم فيقول إن سويندبيرج ظهر في جو حافل بالأفكار العظيمة ، وقد مهد له السبيل أمثال هارفي كاشف الدورة الدموية وجلبرت الذي أظهر بجاذبية الأرض وديكارت ونيوتن وغيرهم كما كان بين

معاصريه أمثال لينتزر وكريستيان ولف ولوك وجرونياس ويقول إمرسن « إنه من المبسور أن ترى في هذه العقول مناشئ دراسات سويندبرج وإيجاهات حل المشكلات التي تناولها » .

ويعرض إمرسن في المحاضرة الرابعة لمونتين ممثل الشكوكية في رأيه ، ويحدثنا إمرسن في هذه المحاضرة عن نشأة تقديره لمونتين فيروي « أنه وجد في مكتبة أبيه مجلد واحد به مجموعة من فصول مونتين ترجمها إلى الإنجليزية كوتون ، وظل الكتاب مهملًا مطرَحاً زمناً طويلاً إلى حين خروجه من الكلية » ، ولما قرأه استحضر المجلدات الباقية ، فقد أعجب بفصوله واستمتع بقرائته ، وعرف بعد ذلك أن ترجمة فلوريا لفصول مونتين كانت من الكتب التي اقتناها شكسبير وأن مونتين كان الكاتب الوحيد العظيم الذي قرأ فصوله الشاعر بيرون ورضى عنه وأعجب به .

ويذكر إمرسن أن مونتين حينما مات والده في سنة ١٥٧١ ، وكان حينذاك في الثامنة بعد الثلاثين من عمره أعرض عن ممارسة القانون في بورديو واستقر به المقام في ضيعته ، وبالرغم من أنه كان من طلاب المتعة وكان في بعض الأوقات من رجال البلاط فقد غلب عليه حبه للدراسة والمطالعة وآثر حياة الريف الحرة وعنى بضيعته وعرف في الناحية بالاستقامة وحسن الإدراك ، وكان موضع ثقة جيرانه فكانوا يأتمنونه على مجوهراتهم وأوراقهم الخاصة ، ويذكر إمرسن رأى جييون في أن الرجلين اللذين عرفا بحرية الفكر في ذلك العهد الذي اتسم بشدة التعصب في المسائل الدينية كانا هنري الرابع ومونتين .

ويرى إمرسن أن مونتين « هو أوفر الكتاب حظاً من الصراحة والأمانة ، والفصول التي كتبها تتضمن كل ما خطر بباله وهجس بنفسه دون تكلف ، وربما كان هناك من هو أعمق منه نظراً ولكن يستطيع الإنسان

أن يقول - كما يرى إمرسن - أنه في غزارة الأفكار منقطع النظر ، وهو لا يمل قارئه ولا يخذعه وإنما يقول ما يعتقده مخلصاً وعنده من العبقرية ما يجعله يحمل قارئه على أن يعني بما يهتم به ويؤثره ، وتنعكس صورة هذا الإخلاص في جملة وأحاديثه ، وفصوله أحاديث استحال كتاباً ، وهي نابضة بالحياة تلمحها إذا اقتطعت منها كلمة » .

وعند إمرسن أن مونتين كان يعرف الدنيا والكتب ويعرف نفسه كذلك ويتذوق كل لحظة من لحظات حياته ومحب الألم لأنه يجعله يشعر بنفسه ، وقد مات بمرض التهاب اللوزتين في الستين من عمره سنة ١٥٩٢ ميلادية .

وينقل إمرسن من الحديث عن المتشكك مونتين إلى الشاعر العظيم وليام شيكسبير نائب الشعراء في متحفه وممثلهم في تلوثه ، وقد استهل حديثه عن شيكسبير بقوله « يمتاز عظماء الرجال بالخيال والامتداد أكثر مما يمتازون بالطرافة ، وإذا كنا نطلب الطرافة التي تتكون من نسج الغشاء من الأمعاء مثل العنكبوت وفي إيجاد الصلصال وعمل الآجر وبناء البيت فليس بين العظماء من رزق الطرافة ، والطرافة ذات القيمة ليست متوقفة على وجود أوجه شبه بين العظماء وبين غيرهم من الناس .. وأعظم المبالغة هو أكثر المدينين من الناس ، والشاعر ليس رجلاً خلى الذهن يقول ما يخطر على باله ولأنه يقول كل شيء فهو يقول في نهاية الأمر شيئاً جيداً ، وإنما هو قلب متجاوب مع عصره وبلاده ، وليس هناك شيء هوأى ولا خيالي في إنتاجه ، وعبقرية حياتنا تقار من الأفراد ولا تريد أن يكون أي فرد عظيماً إلا خلال العام ، وليس للعبقرية اختيار » .

وشيكسبير في رأى إمرسن مدين لجهاات شتى وقد استطاع الاستفادة من كل ما وقع تحت بصره . وقد اختص إمرسون نابليون بوناپرت بالمحاضرة السادسة من محاضراته عن الرجال الممثلين ، باعتباره

مثلاً للرجال الدينيين ، ولأنه كان فيه « فضائلهم وعيوبهم » وكان فيه قبل كل شيء « روحهم وأغراضهم » وعنده أن نابليون كان « يوقف قواه العقلية والروحية على وسائل النجاح المادى » وهو فى رأيه « ليس بطلا بالمعنى السامى للكلمة » ورجل الشارع يرى فيه الصفات والقوى التى يراها فى غيره من الرجال الذين يراهم فى الشارع .. وقد استهل الحديث عنه بقوله « بين الأشخاص الأعلياء فى القرن التاسع عشر فإن نابليون أبعدهم شهرة وأقواهم » ويعزى نجاحه لإخلاصه فى التعبير عن نعمة تفكير جماعات الرجال العاملين والمتفكرين ومعتقداتهم وأهدافهم — وإذا كان نابليون هو فرنسا وإذا كان نابليون هو أوروبا فذلك لأن القوم الذين كان يحركهم ويسيطر عليهم كان كل فرد منهم نابليون الصغير « ونلمح فى هذا رأى فكرة إمرسن الأصلية وهى أن سر نجاح نابليون أنه وجد صدق لنوازمه واتجاهاته فى نفوس معاصريه ، ولذلك عده « نائباً عنهم » .

ويقول إمرسن « كان نابليون معبود الناس العاديين لأنه كان فيه بصورة فائقة صفات الناس العاديين وقدراتهم » ويمضى فى وصفه قائلاً « كان نابليون رجلاً يعرف فى كل لحظة وفى كل طارئ ماذا يعمل ، ومعظم الناس يعيشون من اليد إلى الفم بلا خطة مرسومة ، ومن أقوال نابليون إن الحوادث العارضة يجب ألا تسيطر على سياستنا ، وإنما السياسة هى التى تسيطر على الحوادث ولم يكن نابليون ميالاً إلى سفك الدماء ولا قاسياً فظاً غليظ القلب ، ولكن الويل لمن كان يقف فى طريقه ، وهو لا يرى سوى هدفه ، وأما العقبة فيجب أن تزول ، ولم يكن هجومه من وحي الشجاعة وإنما كان نتيجة الحساب والتقدير » .

ويشته إمرسن فى نقده لنابليون فيقول عنه « كان بوتابرت مجرداً من العواطف الكريمة بشكل غير عادى وبالرغم من المكانة السامية التى بلغها لم يكن فيه مزية

الصدق ولا الأمانة » وقد كان يحجور على قواده ، ويعزو أعمالهم الباهرة إلى نفسه ، وكان كنوباً مسرفاً فى الكذب ، وقد جلس فى شيخوخته بالجزيرة المنزلة — سانت هيلانة — ليزيف الوقائع والتواريخ ، ومن أقواله « لا بد أن أهب الناس وأروعهم » وكان غرضه الأعظم إثارة الضجة حول نفسه ، ومن أقواله فى ذلك ، « الشهرة العظيمة هى الضجة المدوية » وكلما كانت الضجة أعظم صحباً كان صوتها أبعد وأسير ، وقد تزول القوانين والنظم والآثار ، ولكن الضجة تبقى ويرن صداها فى العصور التالية » وعنده أن الرغبة والرغبة هما اللتان تحركان الناس ، وأن الصداقة ليست سوى اسم ، وقد صرح بأنه لا يحب أحداً حتى إخوته ، وكان لا يعرف التردد فكان يسرق ويفترى ويقتل ويفرق ويلبس السم حسباً تلى عليه مصلحته ، ولم يكن كريم النفس نبيل الأخلاق ، وإنما كان شديد الأثرة ، وكان خائناً غادراً ميالاً إلى الاغتيال والخوض فى القيل والقال » .

ومن أقوال نابليون عن نفسه التى رواها إمرسن إنه كان يسمى نفسه « ابن القدر » ومن أقواله « إنهم يتهمونى بارتكاب الجرائم الكبيرة ولكن الرجال من طرازى لا يرتكبون جرائم ، ولم يكن هناك شيء أسهل من ارتفاع شأنى وسمو منزلتى ، ومن العبث أن ينسب ذلك لى الدنيسة أو الجريمة ، وإنما مرجعه إلى خصائص العصر وللى شهرته فى إجادة الحرب ضد أعداء بلاده ، ولقد كنت دائماً أتجه مع آراء الجماعات وسير الحوادث فإذا قصص لى الجرائم ؟ » . ومن عجيب أقواله قوله فى الحديث عن ابنه « إن ابنى لا يستطيع أن يحل محلى ، وأنا نفسى لا أستطيع أن أستبدل مكانى » إلى مخلوق الظروف » .

ويعلل إمرسن نجاح نابليون بالصلة القوية بين نفسه وبين جماعات الناس فى عصره ويقول « كانت قوة نابليون الحقيقية قائمة على اعتقاد الجماعات أنه يمثلها

في عبقرية وأهدافه ، وأنه لا يمثلها حيناً لمحط ودعا
ويعمل على مرضاتها فحسب بل كذلك حيناً يسيطر
ويحكم وحتى حيناً يعرضها للهلاك بإجبارها على
الالتحاق بالجيش .

ويجتم إمرسن كتابه بمحاضرته عن « جيى » أو
« الكاتب » بوصف جيى ممثلاً للكتاب ، ويقول
إمرسن في هذا الفصل « إن الإنسان يحب أن ينقل
ما في نفسه ، والذي يود أن يقوله يظل حملاً ثقيلاً على
قلبه حتى يعبر عنه ويفضى به ، ولكن علاوة على
متعة الحديث فإن بعض الناس قد ولدوا وعندهم قوة
أسمى وهي القدرة على الخلق الثانى - (أى الكتابة) »
وينقل إمرسن تأييداً لذلك قول جيى عن نفسه « لقد
وهبني الله القدرة على أن أصور ما أعانيه » .

ويقول إمرسن « لقد وصفت نابليون باعتباره ممثلاً
لحياة القرن التاسع عشر العادية الخارجية وأهدافه التي
كان يتمحراها ، وشاعر هذا القرن ونصفه الآخر جيى »
وهو رجل ألف هذا القرن ، واستنشق هواءه ،
واستمع بشماته ، ولم يكن من الميسور وجوده في زمن
مبكر ، وقد ظهر في وقت كانت الثقافة قد اتسع مداها
وقلت من حدة السمات الفردية » ويمضى في حديثه عن
جيى قائلاً « والعجيب من أمره أنه عاش في مدينة
صغيرة وفي ظل دولة ضئيلة مهزومة ، وفي زمن لم
تلعب فيه ألمانيا دوراً رئيسياً في الأحوال العالمية بحيث
يحرك الكبرياء في نفوس أبنائها ، ومع ذلك لا أثر
للاقليمية في إلهاءات خياله وبنات شعره . . ولقد ولد
وله عبقرية حرة مسيطرة » .

ويتحدث عن الجزء الثانى من رواية فاوست التي
نظمها جيى قائلاً « هيلينا أو الجزء الثانى من فاوست
هى فلسفة الأدب مفرغة في قالب الشعري ، وهى عمل
إنسان وجد نفسه متمكناً من التاريخ والأساطير
والفلسفات والعلوم والآداب القومية في الصورة التي

يسرتها المعلومات الانسيكلويدية التي أمكن جمعها في
العصر الحديث عن طريق الاختلاط الأسمى بين سكان
الكرة الأرضية وعلم الفلك وطبقات الأرض والكيمياء »
ويشير إلى رواية وليام مايستر بقوله « وليام مايستر »
رواية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، وهى أول رواية
من نوعها ، وقد وصفها المعجبون بها بأنها الوصف
الوحيد للمجتمع الحديث - كأن الروايات الأخرى ،
مثلاً روايات ولترسكوت ، كانت تتناول الأزياء
والأحوال ، أما هذه الرواية فأنها تناولت صميم
الحياة : وكل من رزق حسن الفهم قرأ هذه الرواية
في سرور ودهشة ، وقد فضلها بعضهم على رواية
هملت باعتبارها عملاً عبقرياً ، ولا أظن كتاباً من
الكتب التي ظهرت في هذا القرن يمكن أن يقوم لها أو
يوازن بها في علويتها المستحبة وجديتها وإثارتها للفكر ،
وهى حافلة بالأفكار الجدية ، والنظرات النافذة إلى
صميم الحياة والعادات والأخلاق : وهى خالية من
البلاغة المتكلفة والإملال البغيض : والذين يحبون
القراءة السهلة وينتظرون التسلية التي يجلبونها في الروايات
سيخيب فيها ظنهم » .

والمعروف أن رواية وليام مايستر لم تجد في يادئ
الأمر إقبالا على قراءتها وتقدير مزايها من قراء الأدب
الإنجليزي ، ويقول إمرسن في تحليل ذلك « بطل رواية
جيى فيه الكثير من نواحي الضعف والنقص ،
ومخالط جماعة من أهل السوء ، وقد ضاق جمهور
القراء الإنجليزي بذلك واجتوى الرواية ، ولكنها مع ذلك
حافلة بالحكمة ومعركة الدنيا ، وتصويرها للشخصيات
صادق محكم ويلمسات قليلة ، وليس فيها كلمة أكثر
مما يلزم » وما يزال الكتاب جديداً لم يستفلسم به : :
ولا يزال ينتظر ملايين القراء ليفعلوا منه » .

ويروى لنا إمرسن أن الشاعر الألماني الصوفى
الزرة نوفاليس لم يعجبه الكتاب بعد القراءة الأولى ،

ولكنه بعد أن أعاد قراءته ووقف على مضامينه ظل كتابه الأثير إلى نهاية حياته :

ويرى إمرسون أن جيى ونابليون كانا مثلان ثورة عصرهما على التقاليد البالية ، وأنهما كانا واقعيين تأثيرين على الأوضاع المتبدلة ، وكل منهما يستمد من نبعه الخاص ويعتمد على نفسه ، وقد عملا على إقناع أهل عصرهما أن الدنيا لم تبلغ بعد مرحلة الهرم وأن فرصة التجديد والانطلاق لا تزال موجودة ، وأن كل عصر يستطيع أن يكتب إلياذته التى يصف فيها مخاطراته وروائع أعماله دون أن يكتفى بالإشادة بأعجاد القدماء والخضوع لأحكامهم وهما يعدان من هذه الناحية في طليعة المحدثين :

ولا نزاع في أن إمرسن قد استعان في تقديره لأبطاله النواب بوجهة نظر كارلايل التى بسطها في كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة ، وذلك برغم مخالفته لكارلايل ، والإنسان في كثير من الأحيان يفيد من مخالفته في رأى أكثر مما يفيد من الذين يوافقونه على آرائه وينزلون على أحكامه ، وقد تناول كل منهما الموضوع من الناحية الملائمة لشخصيته ومزاجه الخاص ولون ثقافته ، وفي اعتقادي أن الكتابين ، كتاب الأبطال وعبادة البطولة الذى كتبه كارلايل وكتاب « الرجال المثلين » الذى كتبه إمرسن يكمل كل منهما الآخر ويلقيان الكثير من الضوء على التاريخ وفلسفته .



ديوان "حكمة" بول فيرلين

بمستلم

الدكتور علي درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

الشاذة . إذن فالعلاقة المنحرفة التي ربطت في أحد أطوار حياة فيرلين بينه وبين الشاعر رامبو (Rimbaud) يستطيع من يريد الإطلاع عليها أن يفتش عنها في غير هذا المكان :

ولد فيرلين في عام ١٨٤٤ بمدينة «ميتر» (Metz) ، وأتى إلى باريس وهو في السابعة من عمره ، حين استقال والده من وظيفته في الجيش . . . وأتم دراسته الثانوية «بليسيه بوناپرت» فالتحق بمدرسة الحقوق . . . وظهرت مواهبه الشعرية وهو في سن مبكرة ، إذ من المعروف انه بحث بياكورة محاولاته وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى فيكتور هوجو . . . ولم يكده يبلغ التاسعة عشرة حتى كان قد التقى بمشاهير شعراء المدرسة «البرناسية» أمثال «بانفيل» (Banville) و «كوبيه» (Coppée) . . . وفي عام ١٨٦٤ (عمره عشرون عاماً) عين ناسحاً في دار عمودية القسم التاسع بباريس ، ثم في دار المدينة (Hôtel de Ville) . . . إلا أن مواهبه الأدبية كانت ترهده في عمله الرسمي ، فكانت مواظبته عليه أقل من مواظبته على حضور الاجتماعات التي يعقدها البرناسيون ، الذين أفسحوا له المجال في صحيفتهم «البرناس المعاصر» (Parnasse contemporain) .

لعل بول فيرلين Paul Verlaine من المفاجئ البشرية التي لا تهم الأدب فحسب ، والشعر بمعنى أصبح - لأنه ترك فيه صوتاً خالداً لا يكف عن الترنيم بطريقة لم تعهدها الأذان من قبل - وإنما لا جدال في أنه يقدم من نفسه مادة خصبة للدراسة نفسية عميقة ، وربما أيضاً مادة أخصب لتحليل نفسي يبدأ من علامة استفهام محيرة ، وينتهي بعلامة تعجب تعبر عن الرثاء ، ماراً في سرداب طويل ولكن السير فيه لا يُبمل ، مظلم ولكن الأضواء الشاحبة أو الباهرة التي تسلط على جوانبه وخبائاه تشع في نفس الباحث متعة لا جدال فيها . . . ولكن حذار ! فليس ما ينبغي أن يشير من هذه الدراسات هو فيرلين الرجل ، وإنما فيرلين العبقرى ، أو - إن جاز التعبير - «لعبة الشذوذ والعبقرية» ! . . . ونحن نقصد الشذوذ بمعناه العام ، فسوف نرى في حياة فيرلين نوعاً من الشذوذ بمعناه الخاص أيضاً ! ، وإن كنا سنحرص على ألا نذكره إلا تلميحاً بالرغم من أنه يكون حدثاً جوهرياً من أحداث حياته . . . ذلك لأننا لسنا من أنصار «أدب القوامات» ! . . . أي أننا لن نصنع من هذا الحدث وجبة غذائية نقدمها إلى فضول أنصار النبش في الغرائز

ذلك بعامين يتعلق بتلميذ له من (Rethel) يدعى «السيان ليتينو» (Lucien Létinois) ؛ ثم يتعاون معه على الإشراف في «كولوم» (Coulommès) على مزرعة ينتهى حالها إلى التدهور .. وفي عام ١٨٨٢ يشتغل بالتدريس في (Boulogne-sur-Seine) على مقربة من باريس ؛ ثم يشتري مزرعة في «كولوم» (١٨٨٣ - ١٨٨٤) ... وليس من شك في أن القطيعة بينه وبين زوجته كان لها دخل كبير في القضاء على فاعلية الرغبة الصادقة في الصلاح ، التي كانت تحسده في ذلك الوقت .. إنه الآن ينكب من جديد على الشراب ، وينغمس في موجة من الفسق .. ويحدث ذات يوم أن يحاول وهو ثمل قتل أمه ، فيُقبض عليه بالسجن عدة أشهر .. وفي عام ١٨٩٤ يُنتخب أميراً للشعراء نخلفاً لـ «لوكونت دي ليل» (Lie Conte de Lisle) فتكتب صحيفة «القلم» (Lia Plume) تعليقاً على هذا الاختيار تقول فيه : « .. إنه تكريم لإنتاج حقه ، لا تحديد للنور يستطيع أن يقوم به في ميدان الشعر المعاصر .. ذلك لأنه - كما شاهدنا - قد انفصل انفصالا واضحا عن هؤلاء الذين كانوا يهدمون جميع الحواجز .. » .. ويدنو «فيرلين» من نهايته ، ويتن من وهدة البؤس ، فتمنحه وزارة التعليم إعانة قدرها خمسمائة من الفرنكات ؛ وفي ٨ يناير ١٨٩٦ تخين منيته ، فيشارك في تشييع جنازته كبار الكتاب والشعراء ؛ ويلقى «كوبيه» (Coppée) و «مالارميه» (Mallarmé) و «موريا» (Moreas) كلمات تأبين ، كما يلقي «موريس باريس» Maurice Barrès كلمة على قبره باسم الشباب ؛

تلك هي أهم أحداث حياة بول فيرلين . ليست لها مع ذلك قيمة تذكر بالنسبة لإنتاجه - باستثناء ارتباطه

وفي عام ١٨٧٠ تزوج من «ماتيلد موتييه» (Mathilde Mauté) التي كان قد عرفها قبل ذلك بثلاثة أعوام .. وحين جدا إعجاب «رامبو» به كشاعر (١٨٧١) إلى أن يكتب إليه ، رد عليه من قوره في رسالة شهيرة يقول فيها : « تعالي أيتها النفس العالية العزيزة .. إلى أعناقك .. إلى أنتظرك » .. وبالتقاء الشعارين يبدأ الطور العاثر في حياة فيرلين ، التي تنقلب رأساً على عقب .. لأنه يضحي من أجله بزوجه ؛ ثم يتصالح معها ؛ ثم يرحل مع «رامبو» إلى بلجيكا ، ثم إلى إنجلترا ! (١٨٧٢) ... ولكن ينشب بينه وبين صديقه نزاع عنيف : إنه لم يستطع أن ينسى زوجته ، وهو يغادر لندن ورامبو فجأة إلى بروكسل (٤ يوليو ١٨٧٣) . ومن العاصمة البلجيكية يبعث إلى «ماتيلد» ببرقية يناشدها فيها أن تلحق به ، ويكتب في نفس الوقت إلى أمه مؤكداً لها أنه لن يُحجج عن الانتحار لأن أبت زوجته العودة إليه .. وهنا يسرع رامبو فيلحق به في بروكسل (١٠ يوليو) ، ويستخدم الخلاف بينهما من جديد ، فيخرج فيرلين عن طوقه ويطلق على صاحبه رصاصتين تصيبانه بجراح طفيفة .. وتقبض السلطات البلجيكية على الجاني ثم تحكم عليه بالسجن عامين .. وتترك «ماتيلد» أن الحياة لم تعد ممكنة مع زوجها الشاذ الذي يكفر عن أحدث جرم له في سجون بلجيكا ، فتلتبس من محكمة باريس بالحكم بالانفصال ، وتظفر بما تريد ؛ وهنا يدب في نفس فيرلين بأس ممض تتمخض عنه عودة إلى الإيمان .. ثم يغادر فيرلين السجن (١٨٧٥) ، ويحاول عبثاً أن يسترضى زوجته وأن يتال منها الصفيح .. ثم يلحق بـ رامبو في ألمانيا (Stuttgart) ، ويخفق في حظه هو الآخر على الإيمان ، فيرحل إلى إنجلترا حيث يعمل مدرساً في (Stickney) .. وبعد

— « الأغنية الجيدة » (La Bonne Chanson) — ١٨٧٠ .

— « وجدانيات لا تعرف الكلمات » (Romances sans paroles) — ١٨٧٤ ؛ وقد نشره بمعاونة أحد أصدقائه ، وهو الذي لفت الأنظار إليه . كان فيرلين في السجن ، فكتب « اميل زولا » (Émile Zola) يقول : « إن فيرلين — وهو الآن غائب في بلجيكا — بدأ بدايته متألقاً بـ « أشعار زُحلية » .. إنه إحدى ضحايا بودلير ، بل يقال إنه اندفع في تقليد أستاذه إلى حد أقصد عليه حياته .. » .

— « حكمة » (Sagesse) — ١٨٨١ .

— « أشعار لعينة » (Poèmes maudits) —

— ١٨٨٤ ، وهي بالإضافة إلى « فن الشعر » (Art Poétique) تجعل منه حامل علم المدرسة الرمزية .

— « حب » (Amour) — ١٨٨٨ .

— « على التوازي » (Parallèlement) — ١٨٨٩

— « إهداءات » (Dédicaces) — ١٨٩٠

— « سعادة » (Bonheur) و « أغاني من أجلها »

(Chansons pour Elle) — ١٨٩١ :

— « مراثيات » (Elégies) — ١٨٩٤ :

يقول « جول لوماتر » (Jules Lemaitre) عن هذا الانتاج الشعري : « إنه ترجمة لحالة نفسية في كثير من الأحيان ، ولا يمكن إلا أن يكون صادراً عما يشبه الثمالة ، وهو وهم يغير شكل الأشياء فيجعلها شبيهة بحلم مفكك ، وامتناع نفس تطلق كالطفل أنينا في موجة الخوف من المعميات ... ثم هو ينم عن ضعف صوفي ، وسكينة تشيعها الفكرة الكاثوليكية عن العالم ، وتتمبّل لهذه الفكرة بسداجة مطلقة .. ونحن

برامبو — إذا هي لم تستعرض في ضوء أبرز ملامح شخصيته وأوضح مظاهر سلوكه . ولعل من أهم هذه الملامح ضعف ارادته الذي يثير الاشفاق ، وافتقاره إلى نظام خلقي بشكل يدعو إلى الرثاء . وهذان العنصران هما اللذان جعلاه ضحية ولعبة في أيدي الاحداث والناس ... إذا كان قد عرف حياة اليأس والصعلكة في الطرقات والمقاهي ، وإذا كان قد أجبر على دخول السجن بين الحين والحين ، وإذا كان انحرافه قد جر عليه تلك الأوامر المشددة التي تحظر عليه حظراً تاماً الاتصال بابنه التلميذ « بليسيه كوندورسيه » (Lycée Condorcet) .. فلاذنه كان مشتتاً بين انتفاضات الايمان ونزغات الجسد ، فانتهى به الأمر إلى أن يعيش عبداً لقرائز يَرثي لها .. على أن كل هذا الذي عاناه هو الذي أدى إلى خلق مقومات الشعر الفيرليني .. فيرلين كانت له نفس نادرة أتاح له أن يعيش في حلم إلهي في حين كان جسمه ين من شتى أنواع اليأس .. ومن هذا التناقض يخرج ذلك الشعر المخضج الذي ينقلنا إلى عالم غريب ينسينا الواقع المرير ، فتسعد ونحن نقرؤه أو نسمعه — إنشادا أو غناءً — بنسيان آلامنا وهمومنا .

• • •

سنتحدث بعد حين عن فن فيرلين ؛ ولكن لا بأس من أن نشير الآن إلى أهم انتاجه :

— « أشعار زُحلية » (Poèmes saturniens) —

— ١٨٦٦ .

— « أعياد تفيض بالحب » (Fêtes galantes) —

— ١٨٦٩ :

وهذان الديوانان من وحي نصفه برناسي ونصفه بودليري ، وقد كتب الأخير إبان خطبته على « ماتيلد موتي » .

وإن كنا نرى أن هذا الحكم الاجمالى يُسمعنا فعلا كثيرا من الثغرات التى تنطلق من أشعار « فيرلين » ، شاعر الحب والألم والموسيقى ، إلا أننا نفضل هذه الكلمات المعدودات التى يقترحها « اندريه دينار » (André Dinar) علماً على مجموعة انتاج فيرلين : سمو الطبيعة البشرية وعبوديتها (Grandeur et servitude humaines) . نحن نعتبر هذه العبارة على اقتضاها جامعة مانعة ؛ أنها - لو تأملناها - كفيلة بأن تجعلنا نحكم على الشاعر حكماً ذا شطرين : شطر يشيد بجوانب عبقرية ، وشطر مترفق يشفق على جوانب ضعفه البشرى .. هذه هى الحقيقة ، ولكن أحب الناس الحقيقة ؟ - لا ، وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الضعف البشرى .. من المؤكد أن فيرلين قد عانى منه - أكثر ما عانى - فى الخفاء ، أو حاول أن يُغرق صدهاء فى جوفه بما كان يصبه فيه من كوؤوس النيذ والأبسانت .. أما « سانت بيث » (Sainte-Beuve) قلم يكن ثملاً ، وهو يستطيع أن يقول لنا فى آنه رثاء للبشرية : « إن الناس عادة لا يحبون الحقيقة ؛ والأدياء أقل حباً لها من غيرهم .. أنهم - على العكس - مولعون بالهجاء .. هم يشعرون بأقصى درجات المشقة فى تقبل الحقيقة » وهى هذه المحموعة غير المرتبة من المزاي والعيوب ، من الفضائل والذائل ، والى تشكّل الشخصية الانسانية .. إنهم يرون فيمن يحكمون عليه ملاكاً صرفاً أو شيطاناً من جميع الوجوه » ١

• • •

الرمزية ليست أسهل تحديداً من الرومانسية ، فلقد كانت اتجاهات أكثر منها مذهباً محددًا . وهى نطاق عادة على الفترة التى أعقبت اضمحلال المدرسة الطبيعية ، والى جاءت كرد فعل لأربعة عوامل أو

خسة على الأقل : لقد كان جيل الشباب الذى ظهر حوالى عام ١٨٨٠ ضجراً من فن فيكتور هوجو الذى كان يعتمد على الألفاظ الفخمة الطنانة ، والذى أصابه الهرم .. ضجراً من نثر الطبيعيين الذين كانوا يقلعون فى قصصهم لوحات عنيفة تعتمد على وسائل مفرطة فى الواقعية بحيث يمكن تسميتها « بالفوتوغرافية » .. ضجراً من الأفكار الصارمة التى تميز شعر البرنانيين أمثال « لو كنت دى ليل » و « بانفيل » و « سولى برودوم » (Sully Prudhomme) .. ضجراً من آثار التقدم العلمى الذى أثار فى جميع المجالات بما أتى به من يقين جاف لم يدع أى فرصة للخيال والغنائية .. ضجراً من العقلية الوضعية التى سيطرت على كل النصف الثانى من القرن التاسع عشر وإذا بهذا الجيل يهب مطالباً بشعر أكثر سيولة ، فيه خيال وموسيقى ، وأقدر على إثارة الانفعال .. ترك هؤلاء الشباب العلم والواقعية لاصحابهما ، وبحثوا عن الانتفاضات الرهيفة للذات ، وعن الغموض بوصفه الوطن الوحيد للشعر .. وبحثوا عن زعماء لهم أو على الأقل عن مبشرين باتجاههم ، فوجدوا ضالّهم المنشودة فى « بودلير » الذى يسير أعماق نفسه المضطربة ، ويكشف عن تجاوبات اخص أنواع الأحاسيس .. وفى « مالارميه » (Mallarmé) و « فيرلين » ... أما بودلير فكان قد توفى فى عام ١٨٦٧ ، وأما « مالارميه » و « فيرلين » فصحيح أنهما كانا ينتميان إلى المدرسة البارناسية ، ولكنهما الآن يديران إليها ظهرهما .. الزعامة إذن مفتوحة أمام هذين الشاعرين الكبيرين .. أما الأول فكانوا يُصغون إليه فى تلك الحلقات الأدبية التى يعقدها يوم الثلاثاء من كل أسبوع فى بيته بشارع روما بباريس ، وأما الآخر فكان تأثيره فيهم أعمق بالرغم

الكبير بموسيقى البيت : وبالتالي بجرس الألفاظ :
وهكذا يصبح الوزن سيداً ، ويحق للشاعر أن يتخير
ما يروقه من الأوزان ، وبصبح بيت الشعر طبقاً من
كل قيد :

واعترفوا بأن هذه المهمة عسيرة : ولكنهم رأوا
أنه لا مجال بينهم للوضوح الذي تميزت به الكلاسيكية !
بل إن بعض الرمزيين أعلنوا أن الغموض من شأنه أن
يكون مظهرأ من مظاهر حياة الشاعر ، وأنه — على
كل حال — الضريبة التي لا بد منها للفن الحديث ،
وعامة من علامات سموه .

وتولى « جان موريا » (Jean Moréas) صياغة
بيان المدرسة الجديدة الذي نشره في الثامن عشر من
سبتمبر عام ١٨٨٦ في صحيفة « فيجارو » (Figaro) .
ولوحظ أن كثيراً من الآراء الجديدة مستمد من « فن
الشعر » لفيرلين ... ونشرت صحيفة « الانتكاسي »
(Le Décadent) - أحد ألسنة حال المدرسة الجديدة
مقالاً تمتدح فيه الشاعر ، وحاول « موريا » في صحيفة
« الرمزية » (Le Symbolisme) أن يجنده في هذه
المدرسة ، ولكن « فيرلين » كان يدرك أن الرمزيين
ذهبوا إلى أبعد مما كان يتوقع في تحررهم من القيود ،
ويشعر بصلمة من جراء الأساليب البهلوانية - في مجال
الوزن واللغة - التي عمد إليها أمثال « موريا »
و « رينيه جيل » (René Ghil) والتي كانت تتعارض
مع ما يمتاز به فنه من اتزان ووضوح واعتدال لا يبيح
ذلك الغلو المفرط الذي يستر وراء الدعوة إلى شعر
متحرر من قيود هي في واقع الأمر المقومات الأصلية
للشعر بالمعنى الصحيح .. كان « فيرلين » قد كتب
« فن الشعر » في عام ١٨٧٤ ، ولكنه لم ينشره - في
« بارى مودرن » (Paris Moderne) - إلا في عام
١٨٨٢ . ويبدو أنه أحس أن أنصار الاتجاه الجديد
يحرصون على استغلال ما كان قد نادى به في « فن

من أنه لم يكن يعقد اجتماعات ، لأن فنه في شغل مع
الكؤوس ، ولأن أذنه منهكة في الاستماع إلى الموسيقى
الصادرة من أعماقه : من هنا كان فيرلين أحق
بالزعامة ، ومن هنا يُعتبر — كما قلنا — حامل علم
الرمزيين .. وإذا توخينا الدقة قلنا إن فنه بلور
ما أصبح الرمزية فيما بعد ، ذلك لأن الرمزية حين
تفتحت كان « فيرلين » قد أنتج معظم أعماله .

تصدى الرمزيون لرأى فيكتور هوجو عن الشاعر
الحق (الذي ذكره في مقالة ديوانه « أشعة وظلال »
(Rayons et Ombres) : « إن المؤلف يعتقد أن كل
شاعر حق - بصرف النظر عن الأفكار التي تأتيه من
الحقيقة الخالدة - يضم بين جنباته مجموعة أفكار
عصره » ... وأرادوا أن يعبروا عن انفعالات ذاتية في
معظم أجزائها ، لا أن يجيء شعرهم مجرد أصداء ،
ذلك لأن الطبيعة ، بل والأفكار لا تنهم بما لها من
طابع موضوعي وعام ، وإنما بما تحدث من صدى
في أعماق الفرد ... ورأوا أن مجال الشعر إن هو إلا
تلك المنطقة التي تستعصى على التحليل ، وحيث يتاح
للأحاسيس أن تنضج ، وللأفكار أن تجدد موسيقاها ،
فقرروا أن رسالته تعتمد لا على الإفهام وإنما على
التلميح ... وهكذا ظهرت فكرة الرمز بوصفها أقوى
أداة للتلميح : هذا الرمز قد يكون مقارنة طويلة أو
قصيرة ، ولكن بحيث يجيء التشبيه دافعاً إلى التخمين
- بمحاولة الاستشفاف - لا أن يعبر عنه تعبيراً
صرحاً ، الأمر الذي يحتم على خيال القارئ بذل جهد
يعود عليه بالذلة !

وعاب الرمزيون على اللغة والأوزان التقليدية
افتقارها إلى المرونة التي يتطلبها التعبير بالدقة عن
الانطباعات المعقدة ، ورأوا - حلال هذه المشكلة -
ضرورة ابتكار كلمات جديدة ، وإحياء كلمات قديمة ،
واستعارة ألفاظه من جميع اللغات الأخرى ، والاهتمام

ثم يطلق هذه الصبغة التي يذب فيها هؤلاء الذين يتشلقون بالتلمذ عليه : « لقد كان لي تلاميذ ، ولكني اعتبرهم تلاميذ متمردين » ... ماذا كانت نتيجة تلك المناقشات الأدبية ؟ - منذ ذلك الوقت والنقد لم يعد يهمل شأن « فبرلين » .

...

حين ظهر ديوان « حكمة » في عام ١٨٨١ كان « فبرلين » قد ظل منسياً أو شبه منسى خلال عشرة أعوام أو يزيد .. كم تجشم من متاعب من أجل العثور على ناشر له ، قبل أن يوفق في إقناع الكاثوليكي « بالميه » (Palmé) بنشره ! .. طبع منه خمسمائة نسخة لم تصادف قبولا لدى القراء ؛ وبلغ من تثبط عزيمته الناشر أنه لم يحاول « تصريفها » وإنما تركها حبيسة « الرفوف » . واضطر « فبرلين » إلى أن يصيغ بنفسه تعليقا على ديوانه الجديد ، وأن يسعى من أجل نشره في بعض الصحف ... ولم تضع كل جهوده سدى : جاء في هذا التعليق ما يلي : « إن الكاتب « بول فبرلين » المعروف في الأوساط الأدبية بكتبه التي أحرزت نجاحاً كبيراً لدى هواة الشعر الحقيقي يقدم هذه المرة نوعاً جديداً كل الجدة .. لقد عاد باخلاص وصراحة إلى مشاعر الإيمان الصحيح . وهو يستخدم اليوم مواهبه الحيوية في معالجة موضوعات كاثوليكية .. لا شيء تافه في هذه الأشعار التي يثير فيها أدق مشاكل النفس والضمير .. إن بعض صيحات السخط تنطلق بين الحين والحين من قلبه الكاثوليكي وهو ينظر إلى ما سنتكبه في هذه الأزمنة التسعة .. وإن ما للديوان من شكل بارع ليحفظ له طابعه الأدبي الرفيع الذي يكفل له نجاحاً كبيراً ... » كان هذا التأكيد المليء بالثقة صادقا ، ومع ذلك لم يأت بشرة سريعة تذكر ، ذلك لأن ماضي الشاعر المنحرف كان لا يزال يبعد بينه وبين

الشعر . هذا استغلالا يخرج عن الإطار الذي رسمه فيه ، فهب يدافع عن القافية في مقال يضع الأمور في نصابها ويحجبه هوبة التحرر البهلواني الذي بدأ يتشظى بين هؤلاء الشعراء الذين أطلقوا على أنفسهم « الانتكاسيين » (Décadents) ؛ يقول في هذا المقال : « لتلاحظوا قبل كل شيء أن القصيدة المعنية (فن الشعر) مقفأة بطريقة جيدة .. إن فخري بأنني كنت أكثر البرناسيين تواضعا - هؤلاء البرناسيين الذين يثار اليوم حولهم جدل طويل - إن فخري هذا أكبر من أن يحصى في وقت من الأوقات على إنكار ضرورة القافية بالنسبة للشعر الفرنسي .. انني لا أحرص إلا على الاعتراز ببوداير الذي أثر دائما القافية النادرة على القافية الغنية » . ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حين نظر بذعر إلى التطور المطرد في الاتجاه الجديد في الشعر الحر فلم يتورع عن أن يذب تلك الآراء التي كان قد سجلها في « فن الشعر » : يقول في إحدى قصائده :

• ليشفط طموح الشعر الحر

• عقولا شابة ولعة بالخطاير !

• انها حمية وهم مثير

• ولا يملك الانسان إلا أن يقيم لانحرافاتهم

وظل القلق يساوره على مصير الشعر ، فكتب في « الانتكاسي » مقالا يعترف فيه بأخطائه - التي لم تتجاوز حدود القول - عن القافية ، ويندد بالمغالاة التي توشك أن تجر على الشعر الفرنسي عواقب وخيمة : يقول : « ضمعوا في شعركم قافية ضعيفة ، أعمدوا إلى الجناس ، ولكن لا تغفلوا القافية والجناس .. إن الشعر الفرنسي لا يصبح شعرا بثنوتهما .. » ويقول في مكان آخر : « لكي يكون هناك شعر فلا بد من وزن ... يوجد في الوقت الحاضر من ينظمون شعرا » له ألف رجل ! .. ليس هذا شعرا ، وإنما هو ثر .. وهو في بعض الأحيان ليس سوى كلام يستحيل فهمه ... »

الجمهور... حتى المقدمة التي صدر بها الديون لم توفى
في استدرار العطف عليه : يعترف بأنه كان قد هام
في فساد العصر ، وأنه أخذ نصيبه من الآثام والعار فلا
يُقْنِع أحداً .. يعلن أن إيماناً واسعاً صار يشيع في
نفسه فلا يصدقه إنسان ... ولكن ألم نقل إن صحبته
اليائسة ظلت حيصة المكتبة ؟ .. لنستمع الآن إليه ،
فنحن أقدر من مواطنيه على فهمه فهماً موضوعياً :
« .. إن ما شعر به من أحزان يستحقها كان بمثابة
إنذار له ؛ ولقد تفضل الله عليه بفهم هذا الإنذار ..
إنه سجد أمام المذبح الذي كان قد تجاهله زمناً طويلاً ..
إنه يعبد الله الكريم ، ويبتهل إلى الله القوى العزيز ..
وهو الابن الخاضع للكنيسة : أقل الناس استحقاقاً
وإن كان مليئاً بالرغبة الصادقة ... إن شعوره
بالضعف ، وذكرى سقطاته قد قاداه إلى إعداد هذا
الكتاب الذي هو أول دليل عام على الإيمان بعد صمت
أدبي طويل .. لقد نشر المؤلف في صباه - أي منذ
عشر سنين أو اثنتي عشرة سنة - أشعاراً تم عن شك
وطيش قعس ، وهو يجزو على الأمل في ألا تصدم
الأشعار التي يقدمها اليوم أية أذن كاثوليكية ؛ فسوف
يكون ذلك تحقيقاً لما يتوق إليه من مجد ، ولأعز
ما يحلوه من آمال » .

والغريب أن أصدقاء الشاعر أنفسهم ساورهم الشك
في عمق هذا الإيمان ، وحسبوا أن الديوان «حكمة» ليس
إلا صدى لفورة نفسية طارئة . وتواترت الإشاعات ،
وكان من بين مروجيها صديق له يدعى « لوبيلتييه »
(Lepelletier) ، فرد عليه « فيرلين » في لارييفي
باريزيان (La Revue Parisienne) (٢٥ أكتوبر
سنة ١٨٩٣) يقول : « .. إنى ساخط - في وداعة
كاثوليكية مع ذلك - على قوله إن ديواني «حكمة»
ضرب من المزاح ، لاسيما أنه يعرف أين ومتى كتبت
بالعبرات والآلام هذا الكتاب الذي حاولت أن أضع

فيه كل نفسي » ... لا ينبغي مع ذلك أن نعمم ،
فها هو صوت رجل من رجال الدين يدل على أن
صاحبه يشعر بما في الديوان من إيمان خالص ؛ نستطيع
إذن أن نصدق : إنه صوت الأب « باشو »
(Pacheu) ، ولقد سجله في كتابه « من دائتي إلى
فيرلين » (De Dante à Verlaine) ، يقول : « كل
شيء فيه (الديوان) صادر عن وحي كاثوليكي
صرف » .

ولا يتأخر الإنصاف عن الظهور في الأفق : يأتي
في العام التالي حدث يؤدي إلى لفت الأنظار إلى قيمة
إنتاج الشاعر العبقري ، قيمة «حكمة» وما سبقه من
دواوين : يتعاون « فيرلين » مع مجلة ذات اتجاه
برناسي هي « بارى مودرن » (Paris Moderne) ،
وينشر فيها « فن الشعر » . وإذا بمجلات الشباب
- وكانت في البداية مناهضة له - تتقبل هذه الأشعار
باهتمام . من هذه المجلات « لانوفيل ريف »
(La Nouvelle Rive) و « لوشانوار »
(Le Chat Noir) ... ونحن نقرأ في هذه الأخيرة
ما يلي (فبراير ١٨٨٣) : « إنه يبحث عن الجديد ..
لأنني لا أدرى أي فن هذا الذي يجمع في غموض بين
الشعر والتصوير والموسيقى ... إنه شيء شبيه
بكونسرتو بالألوان ، وبلوحة مكونة من أنغام » .

إن الإنصاف ينادي الإنصاف ! .. نحن الآن في
عام ١٨٨٨ : « چول لوماتر » (Jules Lemaitre)
- وهو أحد أعلام النقد - يخرج في تردد شديد من
صمته الطويل آراء الشعراء الرمزيين .. عن مجرد به
أن يتكلم ؟ - عن ذلك الذي يُعتبر « زعيم الحركة » ،
عن « بول فيرلين » ... لنستمع إليه وهو يحكم على
ديوان «حكمة» في مقاله الطويل الذي نشر في
« لارييفي بلو » (La Revue bleue) (٧ يناير) :
« إنه كتاب من أغرب الكتب . وهو ربما كان ديوان

الشعر الكاثوليكي الوحيد الذي أعرفه (وأقول الكاثوليكي وليس فحسب المسيحي أو الديني) .. ها هي أبيات تنطق حقيقة بالندم والتقوى والدعاء ... إنها باختصار أكثر أنواع التقوى سذاجة وأشدّها إذعانا ... نحن أبعد ما نكون عن الكاثوليكية الأدبية ، عن التدين الرومانسي الغامض .. هل تظنون أن قديسا ما اتجه الى الله بكلام أبلغ من كلام « بول فيرلين » ؟ - في رأيي أن هذه هي المرة الوحيدة التي عبر فيها الشعر الفرنسي تعبيرا ظاهرا عن حب الله .

صحيح أن النقد الأدبي يعتبر ديوان « حكمة » أروع جزء في إنتاج « فيرلين » ، ولكن في رأيي أن الكلام عن فن هذا الشاعر يحنّ مبتورا إذا انصب على هذا الديوان وحده ، ذلك لأنه طور من أطوار حياته الفنية ؛ في هذا الطور بلغ فيرلين أوج نضجه ، إلا أن الأطوار السابقة شهدت محاولات الأولى ، والاتجاهات التي أثرت فيه ، وانتفاضات عبقريته التي أرادت أن تقصص عن نفسها بالآراء والتطبيقات ... نحن إذن مضطرون إلى افساح المجال لحديثنا عن فن « فيرلين » بحيث ينسحب على كل ما خرج من قلمه .. ذلك لأن هذا الشاعر حين اتجه إلى الله - إلى حين - بقلب مفعم بالآيمان وبففس خاضعة ثابتة ، لم يتخلص من آلامه ، ولم تتبدل عواطفه الأخرى ، ولم يسقط من يده قوس قيثارته .. شاعر الورع (في « حكمة ») هو نفسه شاعر الحب والألم والموسيقى .

حين بدأ فيرلين انتاجه كانت المدرسة البرناسية في أوج تألقها ، فلم يسلم من تأثيرها ، ولما سار - على العكس - في ركبها . وهو لا ينكر هذا بل يعترف به صراحة في تلك القصيدة التي ذبل بها أشعاره « الزحلية » (Poèmes saturniens) ؛ يضاف إلى ذلك أنه نشر أولى أشعاره في « البرناس المعاصر » (Le Parnasse

contemporain) ... وقبل أن نستشهد بعدة أبيات من القصيدة التي تشير إليها يتحتم علينا أن نذكر أن المدرسة البرناسية جاءت وليدة رد فعل الرومانسية : أهم ما يقال عن اتباعها أنهم على عكس الرومانسيين (باستثناء فيكتور هوجو وتيوفيل جوتييه) محرصون على كمال الشكل في أدق تفاصيل فهم ، وأنهم يهتمون بالطبيعة لذاتها ، لا مجرد تأثيرها فيهم (على عكس الرومانسيين أيضا الذين كانوا يتجمعون مثلا ليشهدوا غروب الشمس !) ، وأنهم يعبرون عن عواطفهم الخاصة ولكن في حياة ، بحيث يأبون أن يقدموا من قلوبهم غذاء للجمهور ! .. ولتستمع الآن إلى « فيرلين » :

• إن ما يتحتم علينا نحن عطاء الشعراء

• الذين تنقش الكلمات كالكوؤس
• وتنظم بفتور شعرا فيه انفعال ،
• نحن الذين لا يشاهدنا أحد في المساء جماعات
• متجاوبة على شواطئ البحيرات ومغشيا علينا -
• هو الاصرار ، هو الارادة .

• ما أتعس الناس ! إن الفن ليس في تثنية النفس
• أتمثال فينوس ميلو من الرخام أم من مادة أخرى ؟

أي لا يهم أن نعرف هل تمثال فينوس مصنوع من الرخام أو غيره من المواد ؛ لأن شكله يثير إعجابنا .. كيفما كانت المادة التي قُدّ منها ... ولقد تأثر فيرلين - من غير شك - ببودلير ، وحدايه تحمسه لأستاذه إلى أن ينشر عنه في مجلة « فن » (Art) دراسات تفيض بالإعجاب (١٦ و ٢٠ نوفمبر - ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٦٥) ، الأمر الذي أكد لصاحب « أزهار الشر » أنه صار صاحب مدرسة لها أنصار ؛ فلقد كتب إلى أمه يقول (٥ مارس ١٨٦٦) ؛ « إن لدى هؤلاء الشبان نبوغا ، ولكن ما أكثر مظاهر جنونهم ! .. بالألوان المغالاة ، وبالألوع الشباب ! ؛ لقد فاجأت منذ

هذه سنوات هنا وهناك أنواعاً من التقليد والتجارات
تفزعني . . . ولست أعرف شيئاً أضر من المقلدين .
إنني لأحب شيئاً أكثر من أن أظل وحيداً .. ولكن
ليس هذا بالأمر المتاح ، إذ يبدو أن مدرسة بودلير
قد وُجدت . . . وليس « بودلير وحده هو الذي أحس
بتأثيره في « فيرلين » ؛ فلقد كان هذا التأثير من الوضوح
بحيث لم يفت كثيراً من النقاد أن يشيروا إليه : منهم
الأعداء أمثال « دورفيل » (Barbey d'Aureville)
الذي يتحدث عنه بسخرية لا تُعَدِي ، فيقول :
« ... بودليري متزمت .. توافق غريب له شكل
جنائزي .. تخلص من مواهب بودلير .. لديه هنا وهناك
بعض ومضات هوجو وموسيه .. هاهو فيرلين ،
ولا شيء أكثر من ذلك ! » .. ومنهم الأصدقاء
المنحفظون أمثال « سانت بييف » (Sainte-Beuve)
الذي يعطف على الشاعرين وإن كان يقف حائراً أمام
انتاجيهما ، إذ أن الشيخوخة تجعل من العسير عليه أن
يسبغ ما يأتي به الشباب من جديد جسور : كتب إلى
فيرلين يقول حين تلقى منه نسخة من ديوانه « أشعار
زحلية » : « ... إن الناقد والشاعر في تضاربان بشأنك ..
وإن أكثر الآذان تأقلاً مع الشعر لتجار ، فلكل شيء
حد .. عليك ألا تبدأ بالافتداء ببودلير ، هذا
الطبيب المسكين ، حتى لا تذهب بعد ذلك إلى أبعد
منه ... » .

شيئان على الأقل يعتمد عليهما تجديد « فيرلين »
في الشعر ، هما الموسيقى السخية والتحرر من قيود
البلاغة الرومانسية : يقول في « فن الشعر » : « عليك
بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً » - كما يقول : « امسك
بالبلاغة والثوب عبقها » .. ومن هذين العنصرين تنفرع
تقريباً جميع عناصر التجديد الأخرى ، تلك العناصر
التي تتعلق بشعر يختلف فنه - بالطبع - عن فن الشعر
العربي ، والتي يكون من الإلغاز والتحدق أن تتكلم

عنها في هذا المقام ؛ حسبنا أن نقول مع « جول لوماثر »
(Jules Lemaitre) إن لفيرلين أشعاراً تنفعل
حلاوتها في النفس ، وتؤثر بأشياء ثلاثة مجتمعة : بحر
النغمات ، وصفاء العاطفة ، وشبه الغموض في
الألفاظ .. ويضيف هذا الناقد قوله : « ربما يمكن
القول إنه الشاعر الوحيد الذي لم يعبر إلا عن عواطف
واقفالات ترجمها لنفسه وحده ... هذا الشاعر لم
يسأل أبداً إذا كان سيفهمه أحد ، ولم يرد أبداً
أن يبرهن على أي شيء » من هنا نبع شعره من
نفسه في يسر ، ولم يسبب له خلقه أدنى عناء ...
ومن هنا عبر بكل ما استطاع من دقة عن الحالات
العابرة التي كانت تطرأ على حساسيته . إن لديه
« تلقائية عاطفية تخلو من أي عنصر عقلي » .. هبط
إلى أعماق نفسه فكشف عن كثير من النزوات ،
ولكن أيضاً عن بعض الجوانب الطيبة ، واعتراقاته
الساخرة بآثامه تثير الإشفاق ، الأمر الذي يشفع له ،
لا أمام القانون الوضعي ، فلقد حُكم عليه بالسجن
مرتين باسم هذا القانون ؛ ولكن لدى الضمير
الإنساني الذي إن لم يمنحه الصفح كله فعلى الأقل
نصفه ! ... لقد استطاع فيرلين في وقت من الأوقات -
وبالرغم من وهن عزيمته - أن يلم شعث نفسه فعاد
إلى الإيمان . ولكن بقلق من يخشى النكسة ،
وبأمل من يتوق في وجل إلى الغفران .. ثم راح
ضحية غزائره من جديد بعد أن ترك ديوانه « حكمة »
الذي ربما يواسيه الآن بعض الشيء في قبره ! .

« فيرلين » شاعر الألم .. ليس هو الوحيد الذي
تألم في حياته ، فالحياة لن تكف عن إصابة الإنسان
بالكلمات ما بقي في الوجود ... ولكننا نكاد توهم
بأن هناك أناساً تلحق بهم اللعنة وهم في مهادهم ،
وكأنهم وُلدوا ليألموا طول حياتهم التي يصارعونها
قبل أن تصرعهم ، أو يذعنوا لصدماتها المتلاحقة

والحب الذى يُلمى نِزغات الجسد ويرلو إلى
التوازن فى الحياة بين المادة والروح :

- كنتُ أسير فى طرق خداعة
- متردداً والألم مملأً جوانحي ،
- فجاءت يدك العزیزتان نبراساً لى .
- فى شحوب شديد بالأفق البعيد ،
- كان يلمع أمل ضعيف فى الشروق
- ثم كانت نظرتك الصباح .

ولكن « فيرلين » - قبل كل شيء - شاعر
الموسيقى .. الموسيقى أبرز سمات فنه وأكثرها أصالة..
وهو لا يكف عن المناداة بها فى الشعر : « عليك
بالموسيقى قبل كل شيء » - « عليك بالمزيد من
الموسيقى ، ودائماً » .. ألفاظه تتحرر من جميع القيود،
وتنتقل بأجنحة إلى الأثير حيث تتحلل وتستحيل إلى
نغم صرف .. وهذا السحر ليس وليد تقليد ، وإنما
هو من وحى طبيعته الشفافة ونفسه المرهفة .. ويمكن
القول إن أشعاره تسجيلٌ لأصوات كان الشاعر
يستجيب لها فى غير مقاومة ؛ من هنا كانت - كما
قلنا - تنبع سيالة فى سر . ولعل الأبيات التالية تبرز
أحد مقومات فنه وإحدى مواهبه الفريدة أكثر من
كونها توجهاً إلى الشعراء يمكن أن يسيروا على هديه فى
إنتاجهم ، ذلك لأن العبقرية لا تلقن .. يقول فى
« فن الشعر » :

- عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً !
- ليكن شعرك شيئاً طائراً
- نحس به وهو ينطلق من نفس
- نحو سموات أخرى ، وألوان أخرى من الحب .
- يقول « چول لوماتر » : « إن لدى هذا الطفل
- موسيقى فى نفسه ؛ وهو يسمع فى بعض الأحيان
- أصواتاً لم يسمعها أحد من قبله » .. سرى بعد حين
- أن هذه الأصوات لم يسمع مثلها أحد من بعده

إذعاناً ظاهرياً بحجب عن الأنظار ثورات نفسية
تضئ الجسد وتختصر العمر .. « فيرلين » أحد هؤلاء ،
ولقد رزق موهبة التعبير عن الآلام ، تلك التى يحسها
ويحسها مثله كثيرون ، وإن كانوا لا يستطيعون أو
لا يحسنون مثله الإفصاح عنها .. وفصيلة « النساء
الابدين » تجمعهم رابطة الألم ، وإن اختلفت أنواعه :
« الفريد دى موسيه » و « فيرلين » مثلاً ينتميان إلى هذه
الفصيلة ، ولكن الأول كان يعانى بصورة متصلة
من مشاكله العاطفية ؛ أما الآخر فكان يئن من أسوأ
أنواع الانحراف ، ومن عجزه عن حماية نفسه من
نفسه .. وهو صادق فيما يحكيه عن ذلك فى شعره ،
الأمر الذى يجعل البائسين أمثاله يشاطرونه بؤسه ،
ويدفع « السعداء » إلى أن « يقيسوا مدى البؤس الذى
نجوا منه » لحسن حظهم .. فأشعار « فيرلين » لها القدرة
على الاستمالة بفضل طابعها الإنسانى الأصيل ؛ يقول
فى قصيدة عنوانها « المقهورون » :

- ما دام مصيرنا كلا لا يتجزأ
- والأمل قد ذوى ، والمزمنة محقة
- وأضخم الجهود عقياً ،
- وما دامت هذه الأمور محتومة ، حتى بالنسبة
- لبعضائنا ،
- فما علينا إلا أن نستسلم لموت مغمور لا ضجة فيه ،
- مثلاً يجدر بمن يهزمون فى المعارك الكبرى .
- وهو شاعر الحب ، الذى قال : « إن فى جنون
- الحب ؛ وإن قلبى لشديد الضعف والجنون » ..
- الحب الذى تسرى فيه نفحة دينية ، :
- فى بساطة ، كما يُصب عطرٌ على لب ،
- وكما يبذل جندي دمه من أجل الوطن ،
- بودى لو استطعت أن أضع قلبى وروحى
- فى تشيدٍ إلى القديسة العذراء مريم

كذلك ! .. هذه الأصوات الخفية التي يتقلها بموسيقى
إلهية موحية تسلل إلى النفوس لتمس نياط القلوب ! ..
إنها تهز كآبتنا أكثر مما استطاعت أن تهزها غنائية
كبار الرومانسيين أمثال فيكتور هوجو ولامرتين
(Hugo-Lamartine) .. أشعار « فيرلين » غذاء
روحي : تشف الآذان ، وينبغي أن تغمض لها
العيون ، لتسمع كالموسيقى في جو نفسي لا نفسه
صور الحسيات !

° ° °

ثم إن هذه الأشعار سجل خالد للانفعالات
الإنسانية .. فيه يغنى الشاعر للناس ويعبر لهم عما
يتجاوب مع نفوسهم : وهنا مظهر العمق ، ومظهر
الإعجاز ... قرووها فتملوا : وفن كثير من الشعراء
بما فيها من سحر فحاولوا الترن على التعاليم التي صباها
صاحبها في « فن الشعر » . ولكنهم أخفقوا : ألم نقل
إن العبقرية لا تُلَقَّن ؟ .. إن الشعر ليس ألفاظاً
فحسب ، وإنما هو كائنات حية تستمد من الشاعر الحياة ..
ولو أن شعراء غير « فيرلين » وقفوا في حل لغز
إعجازه لاعتبر صاحب مذهب جمالي جديد له أتباع
يطبقونه .. ولكن عبقرية « فيرلين » جعلت منه - كما
أشرنا - صوتاً وغناء : صوتاً لا ينقطع ، وغناء
حزبياً يتجه تواء إلى القلوب فيداويها « بالتي كانت هي
الداية » ! .. فن كبار مؤلفي الموسيقى أمثال
« دوبوسي » (Debussy) و « جابريل فوريه »
(Gabriel Fauré) بما في هذه الأشعار من سحر
فترجموا الكثير منها إلى أنغام خالدة ، بل ولا يزال
« فيرلين » يشغل بعض الموسيقيين المعاصرين .

لم يسلم « فيرلين » من أسنة من كان بينه وبينهم
عداء مذهبي أمثال « مورا » (Maurras) الذي كتب
بعد وفاته بشهر في صحيفة « القلم » (La Plume)
(فبراير ١٨٩٦) يقول : « بول فيرلين يترك أسما

كبيراً ، ولكني لا أعرف إذا كان يترك لإنتاجاً ..
يجب أن نحفظ من فيرلين بضعة أشعار متفرقة رائعة ..
لقد كان الرومانسيون يطالبون بحرية الفن فمارس هو
هذه الحرية : وبمحاسن وحتى مجنون .. لقد أضاع
اللغة . وأفسد الأسلوب : وأحال الفكر إلى عدم .. ! ..
عداء مذهبي كما قلنا ! ، وهو أعجز من أن ينال من
مجد « فيرلين » ... ما هي القيمة الحقيقية لإنتاج هذا
الشاعر العبقرى ؟ وما مدى تأثيره في التراث الإنساني ؟ -
لعل أجلى وسيلة لمعرفة الإجابة عن هذين السؤالين
هي أن ننصت إلى بعض الجادين من كبار النقاد :

« أندريه دينار » (André Dinar)

« فيكتور هوجو : لامرلين ، الفريد دي موسيه ،
الفريد دي فيني يقدمون عدة مظاهر للرومانسية :
فخامة ومسرحية عند هوجو .. صوفية ووعياً عند
لامرلين .. رقة وألماً وغرابة عند موسيه .. صرامة
وفلسفة ومرارة عند فيني .. ولكن من هؤلاء
المغنين الأربعة عثر على هذه النغمة المنسجمة (نغمة
فيرلين) ؟ من منهم أطلق هذه الصيحات التي تنطق
بالحب والضيق بهذه الوسائل البسيطة التي تميز فيرلين ؟ -
« من اليسرى مثلاً أن « هنري دي رينيه »
(Henri de Régnier) يدين لفيرلين بأكثر مما يدين
به « الملاميه » (Mallarmé) بالرغم من أنه كان
أكثر مواظبة على حضور اجتماعات شارع روما منه
على التردد على المقاهي التي يفشاها فيرلين ... إن بينهما
كل صلة الأبوة التي يمكن إقامتها بين العبقرية وبين
النبوغ الكبير .. لم يتقص « هنري دي رينيه » سوى
ذلك الألم الذي ذاقه فيرلين ... « .. « .. علينا ألا
ننسى كيف أن « فيرلين » هو الذي أعد حملة الرزيين
بأن وجه اهتمام الشعراء الشباب إلى شخصية « الملاميه »
في « أشعاره اللينة » ... حين ظهر هذا الديوان الصغير
في عام ١٨٨٤ تطلع جيل بأسره إلى التجديد في

الشعر ... لقد كان « فيرلين » و « مالارميه » ضوءين في الليل ، ضوءى فجرى بازغ قادا رمزيتي المستقبل ، ودلاهم إلى حد ما على الطريق القويم .

شارل موريس (Charles Morice)

إن انتاجه « سيميل باطراد إلى الموضوعية ، وسيترك صدى أعمق أثين أطلقته النفس الانسانية في العصر الحديث » .

« كوبيسه » (Coppée)

« ما أسعد الشاعر الذى يحتفظ — مثل صديقنا المسكين — بنفسه الصبية ، وبنضرة أحاسيسه .. إن اسمه سيوقظ دائماً ذكرى شعر جديد على الاطلاق ، شعر اتخذ في الآداب الفرنسية أهمية تعدل الاكتشاف .. نعم لقد خلق « فيرلين » شعراً يميزه هو وحده ، شعراً يصدر عن وحى ساذج دقيق معاً .. وهو في هذا الشعر الذى لا يبارى يعبر لنا عن جميع طاقاته ، وجميع آثامه ، وكل وازعه ، وكل مظاهر رفته ، وكل أحلامه ... لقد أظهر لنا نفسه المضطربة باللغة السذاجة مع ذلك ... إن مثل هذه الأشعار وجدت لتبقى » .

« موريس باريس » Maurice Barrès

« إن أهم ما كان فيه قدرته على الاحساس ، والتأثير بألامه في الآخرين ، وجسارته السافرة ، وهذه المظاهر من الجمال الرقيق الحزن معاً ... كل هذا لا يزال حياً ... وإن هذا الذى لم يعد شيئاً في هذا الثابت ليحيا في نفوسنا جميعاً نحن الحاضرين هنا »

« اناطول فرانس » (Anatole France)

(بالرغم من قسوته المقنعة) :

« لا ينبغي أن نحكم على هذا الشاعر كما نحكم على إنسان عاقل ... إن لديه أفكاراً لا نملك مثلها ، لأنه

أكبر منا بكثير ، وأقل منا بكثير في نفس الوقت ... انه شاعر لا يوجد قرن كامل بواحد مثله ... سنسأل : أجنون هو ؟ — اتى أعتقد ذلك ... ولكن حذار ! فإن هذا الجنون المسكين قد خلق فناً جديداً ، وهناك أمل في أن يقال عنه ذات يوم ما يقال اليوم عن « فرانسوا فيون » (François Villon) الذى يحب تشبيهه به ، أى : « لقد كان أحسن شعراء عصره »

« لوران تايباد » (Laurent Tailhade) :

« بول فيرلين أكبر شعراء القرن التاسع عشر بدون استثناء فيكون هوجو » .

من ديوان (حكمة)

تتطلب الخطوة التى رسمتها سلسلة « تراث الانسانية » أن يبدل كل بحث فيها باستشهادات من المؤلف الذى تنصب عليه الدراسة ، ونحن — كعادتنا — لن نشد هنا عن هذه الخطوة ، وإن كنا نشعر بأن أشعار « فيرلين » تفقد بالترجمة أهم مقوماتها ، وهو تلك الموسيقى الفريدة التى لم يعرف الشعر الفرنسى مثلها قبل هذا الشاعر الفذ .. علينا — مع ذلك — أن نقنع بالقدر التالى :

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب ،

ولا يزال جرحى ينتفض ،

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب

يا إلهى أصابتنى خشيتك ،

واللذة لا تزال ترن ،

يا إلهى أصابتنى خشيتك

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير ،

واستقرت عظمته في نفسى ،

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير

أسألك أن تُغريق روحى في نبيلك الغزير ،

وان تنم حياي بحز مائدتك ؛
اسألك أن تغرق روعي في نيلك الغدير

ها هو دمي الذي لم أرقه ،
ها هو لحمي الذي لا يستحق الألم ؛
ها هو دمي الذي لم أرقه

ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر ،
انه لكرسى قدميك المعبودتين ؛
ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر

ها هما يداي اللتان لم تعمل ،
انهما للجمر والبخور النادر ؛
ها هما يداي اللتان لم تعمل

ها هو قلبي الذي خفق سدى ،
انه ليرجف من آلام العذاب ؛
ها هو قلبي الذي خفق سدى

ها هما قدماي اللتان كانت لهما جولات عابثة ،
انهما للإسراع حين يرتفع صوت رحمتك ؛
ها هما قدماي اللتان كانت لهما جولات عابثة

ها هو صوتي الكاذب الكريه ،

انه ليوم الذي يفرضه العقاب ؛
ها هو صوتي الكاذب الكريه

ها هما عيناى مشعلا الضلال ،
انهما ليتطفأ بعبرات الدعاء ؛
ها هما عيناى مشعلا الضلال

واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو ،
ما هو برّ جحودي ..
واحسرتاه ! أنت يارب القربان والعفو

يا إله الهول والقداسة ،
واحسرتاه ! هاهي هوة جرمي السوداء ؛
يا إله الهول والقداسة .

انت يا إله السلام والفرح والسعادة ،
هاهي كل عبراتي ، وكل مظاهر جهلي ؛
انت يا إله السلام والفرح والسعادة .

انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا ،
وتعلم انني أكثر الناس مسكنة ؛
انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا .

ولكني اعطيك - يا إلهي - كل ما عندى .



الجامعة
بغداد
الجامعة
بغداد

العروة الوثقى بحال الدين الأفغانى ومحمد عبده

بمقام
الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم عن الأفغانى ومحمد عبده

(أ) الأفغانى ورسالته :

هذه صورة مشرقة للمحات ، زاهية القسمات ،
يسطع منها نور وتنبثق منها نار . إننا هنا أمام
عبقري من عباقرة العصر الحديث ، أصبحت شخصيته
في نظر الشعوب الشرقية رمزاً حياً للكفاح المتواصل
من أجل التحرر السياسى ، وأضحى اسمه علماً خفاقاً
للإصلاح المستنير النازع للهِ صون كرامة الإنسان ،
الساعى إلى إيقاظ الشعور بحق المواطن ، في البلاد
المغلوبة على أمرها ، أو الواقعة تحت نير الاستعمار
الغربي أواخر القرن الماضى .

ومع أن هذا الرجل قد انتسب بمولده ومسقط
رأسه إلى أفغانستان ، فقد كان بروحه ومنازع فكره
شرقياً مسلماً . بعيداً عن أن يطبق حدود الوطنية الضيقة
وطنية الأرض والجنس ، وكان في حياته سائلاً جواباً .
طوف في آفاق الشرق والغرب ، فزار بلاد العرب ،
وأقام في مصر وتركيا . وقضى فترة من شبابه بالأفغان
وإيران والهند والعراق . وزار كثيراً من عواصم أوروبا ،
وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . ولا شك أن سياحاته الكثيرة

واطلاعاته الواسعة قد زودته بمعرفة عميقة بالرجال
والشعوب ، وهيات له إحاطة تامة بمختلف التيارات
الفكرية في زمانه . ولم يستقر الرجل في وطن خاص ،
وكأنما أراد أن يكون مواطناً للشرق الإسلامى ، إن
لم يتيسر له أن يكون مواطناً للعالم كله ، على غرار
الحكيم « الرواقى » القديم . ولا عجب فقد كان ذلك
الشرق - فيما علمنا مما كتب بقلمه ومن تراجم سيرته -
هو شغله الشاغل في حياته كلها . يهتف باسمه في حله
وترحاله ، وكأن لسان حاله قول شاعرنا العربي
المعاصر :

طمع ألقى عن الغرب اللثام

فاستقى يا شرق واحذر أن تنام

وكذلك كانت حياة جمال الدين الأفغانى جهاداً
بالقلم واللسان لإثبات أن الدين الإسلامى ليس صيغاً
جامدة ولا جثة ميتة ، ولكنه خليق . إذا نحن خاصناه
من شوائب الخزعبلات الدخيلة على عقائده الأصيلة ،
أن يصبح قوة حية فعالة في العالم ، وأن يلتقى في وئام
جوانى مع أعمق حاجتنا العصرية ، وأن يستجيب على
الدوام لجميع مطالب التقدم العلمى والحضارة الغربية .

وإذا نظرنا إلى هذا الدين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية وجدنا عقيدته في صميمها عقيدة سمحة حرة ديمقراطية ، تمنح الأفراد والشعوب حق المشاركة في تدبير أمور الدول وفي الرقابة على حكامها .

وقد كان جمال الدين من أوائل المسلمين إدراكاً لمدى الخطر الدائم الذي يتعرض له استقلال الدول الشرقية من مطامع الاستعمار الغربي ونزواته : رأى في الغرب تقدماً عقلياً ومادياً . ورأى روح تعصب على الشرق وعدواناً على بلاده . فسعى سعياً حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق وتوحيد كلمتهم : وإيقاظ همهم للذود عن كياناتهم . والخلاص من الخطر المحدق بهم . لذلك حاول أن يقوم بتعبئة الشعوب الشرقية تعبئة روحية شاملة . فسعى إلى إقناع كل ملك أو أمير شرق بأن يعمل على ترقية شعبه ، وتحصينه بالحكم الدستوري ووقفه على أسرار التقدم الغربي . وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقي جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسي . وكان يعتقد أن من اللازم المبادرة بتنفيذ هذا البرنامج تنفيذاً منسقاً سريعاً عن طريق الاتفاق بين الحكومات المسئلة متى أدركت مدى ما يعرضها له تفرقها من أخطار . من أجل ذلك حاول مرات أن يستميل إلى آرائه سلطان تركيا ، وشاه إيران . وخديو مصر . ولئن تكن مساعيه لدى أولئك الحكام قد باءت بالإخفاق فقد لقيت آراؤه — وإن لم تفهم دائماً على وجهها الصحيح — كل ترحيب لدى الصفوة من المثقفين ، الذين تطلعوا إليه ليقود حركات التحرير والقومية . وما نحسب كتاب الغرب كانوا مبالغين حين نسبوا إلى جمال الدين ذلك الدور التاريخي الخطير ، فقالوا إنه « أبو القومية » في أقطار الإسلام . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن الفرق كبير

بين « الجامعة الإسلامية » مفهومة على طريقة جمال الدين وبين الحركات القومية التي دخلت إلى تلك البلاد ، مفهومة على طريقة الغربيين : فالطابع الغالب على الحركات القومية والأحزاب السياسية المنبثقة منها هو انفصالها عن الإسلام قليلاً أو كثيراً ، ومعظمهما يصدر عن الاعتقاد أن الزمن الذي كان في مقدور الدين أن يسيطر فيه على الحياة العامة قد انقضى ، وأنه لا سبيل إلى إصلاح المجتمع العصري إلا باتباع المبادئ القومية والمدنية المقتبسة من أوروبا . وأغلب المنتسبين إلى هذه الحركات يميلون إلى الظن أو الاعتقاد بأن كل ما يقع في الغرب جدير بالإعجاب ، وأن أساليب الحياة الأوروبية مبررة من كل عيب وفوق كل نقد . لكن جمال الدين ، بما أوتي من روح ناقدة وثقافة عميقة ، لم يكن ليجارى الناس في ذلك الإعجاب الساذج الرخيص الذي لا يفتأ يردده المنخرجون السطحيون ، وهو إعجاب مرده إلى عقدة من عقد النقص أو إلى قلة المعرفة بحضارة بلادهم . وهو يقول في ذلك : « يتخذ الغربيون في الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القوي وقتل التربة الوطنية . وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزبنون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل مآثرة وكل فضيلة . ويلقون في روعهم أنه ليس في تاريخهم مجد يذكر ، ويوهمونهم بأن قصارى المجد للشرق النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها : وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطيع بلوغه من الثقافة الإنسانية . ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم »

(ب) محمد عبده يحمل الرسالة (١) :

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين الأفغانى مثل تأثيره في مصر : فهو من أول العاملين على تطور الروح الوطنى في بلادنا ، وقد استطاع بخطبه الملتهبة أن ييث في النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة في العدالة . خطب مرة قبل خلع الخديو إسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض ، لتستنبت ما تسد به الرمح ويقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الدين يأكلون ثمرة أفعالك ؟ » . وهذه الجرأة كان الرجل يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق في إيقاظ الناس وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم . قبل الحاكمين ، فاتجه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شئون الرعية :

قدم هذا الزعيم الثائر إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إليها . ولما سمع محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ، ذهب لزيارته في صحبة الشيخ « حسن الطويل » أستاذ المنطق في الأزهر حينئذ . وتحدث السيد جمال الدين إلى زائريه أحاديث طلية في تفسير القرآن وفي التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تجلب ألباب سامعيه :

ولما عاد جمال الدين من استنبول إلى القاهرة سنة ١٨٧١ ، بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتعلمذ عليه ، وأصبح يلازمه كظله . ونشط الأفغانى ليث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها ، والتي كانت في وسط الظلمة الخالكة أشبه بهريق يأخذ بالأسفار : ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة غير مألوقة لدى شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون

(١) انظر مقالنا عن « رسالة التوحيد لمحمد عبده » (في تراث الإنسانية ، مجلد ٢ عدد ١٠) .

وظل جمال الدين الأفغانى على إخلاصه لروح الإسلام ، واقتناعه بأنه دين يخاطب العقل في كل إنسان ، ويهدى طلاب الهداية في كل زمان ومكان : « إنه الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريب المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيك الخاطبين في عشواء العماية . . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم ، وكلما خاطب مخاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » (الرد على الدهريين) .

ولقد غلب الاتجاه الروحى على فكر جمال الدين : وما من شك في أن روحيته هى التى ساقته إلى تقويض المادية في مختلف صورها والنزوع إلى « الاشتراكية الإسلامية » القائمة على مبادئ الأخلاق والدين . ولذلك رأيناه يدعو إليها توثيقاً لما بين المسلمين من وشائج عقلية ووجدانية ، تستطيع وحدها أن تكفل تماسك الجماعة واطراد ازدهارها . وهو يقول في ذلك ما معناه : إن الاشتراكية السليمة هى اشتراكية الإسلام ، لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية : وهل هناك شك في اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، في عهد النبي وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة ذراعاً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، ولما منشؤها الحسد ، وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف في روحها اشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وتتعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر .

للتاريخ بمدرسة دار العلوم ، ومضى الأستاذ الشاب
يؤدى ، في بهجة وحاسة ، المهمة التي خلق لها ، والتي
كان يرى فيها وسيلة لإصلاح الفاسد وترويض المعوج :
ولكن سرعان ما حالت السياسة بينه وبين التعليم : فقد
أمر الخديو توفيق بعزله من دار العلوم خوفاً مما يبثه من
آراء في الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، جاءت
امتداداً حياً لرسالة أستاذه جمال الدين ، وقد كان من
المغضوب عليهم والمبغدين :

ولاه رياض باشا رئاسة تحرير « الوقائع المصرية »
سنة ١٨٨٠ ، فسخر الجريدة الرسمية لنشر آرائه
الإصلاحية ، ولتوجيه النقد لأعمال الحكومة ، فكان
في تحرير « الوقائع » معلماً ومصلحاً في آن واحد :
كانت غايته رفع مستوى الأمة وترويض أخلاقها ،
والنهوض بها نهضة اجتماعية حقيقية ، من غير عنف
ولا طفرة ، وكان يعتقد أن ذلك يتم للأمة إذا سلك بها
قائدها سبيل الثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل
تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق ، أو التسلك
بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية
الصحيحة . وكمن مرة نبه الشيخ إلى ضرر الإفراط في
« تقليد الأوروبيين ومماراتهم في عاداتهم التي نزلها تفوق
عادتنا البسيطة » ، كما حمل على ذلك الوهم الذي
استولى على نفوس بعض الأغنياء عندنا ، فجعلهم
يظنون أن المدنية عبارة عن تحصيل ضروب اللذات
واستكمال وسائل الترف ، مبيئاً لهم أن ذلك بعيد عن
روح التدن الحقيقي ، الذي هو حب العمل ، وبذل
الجهد ، و « الإحساس بوجوده اللذائذ والآلام ،
والتنشيط في طلب وجوه الكسب المتنوعة ، وطلب
الأمنة على تلك الوجوه ، ومراعاة الحقوق والواجبات
الطبيعية والشرعية » .

منظمة : ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة
ذاتية وصحراً فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه
في تلاميذه — كما قال جرجي زيدان — « ففتحوا
أعينهم ، وإذا هم في ظلمة ، وقد جاءهم النور ،
فاقتبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية
أرتهم حالم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب
الأوهام » ، فشخطوا للعمل في الكتابة وكان
طبيعياً — وقد اتصل محمد عبده بتلك الشخصية القوية —
أن يفتن بها ، وأن ينساق إلى الطريق التي رسمتها له .
وقضى محمد عبده في صحبة جمال الدين شهوراً يحيا
حياة الفكر والروح ، وهو متهيج متحمس نشوان ،
متعطش إلى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية ،
منشوق إلى شهود العهد الميمون الذي تتحقق فيه مثل
الحق والخير والجمال . ولم يتردد في إعلان حماسه
لأستاذه وإعجابه به في باكورة مصنفاته ، إذ نجده
يتحدث عنه في بداية « رسالة الواردات » (سنة
١٨٧٤) ، فيصفه بصفى « الحكيم الكامل والحق
القائم » . على أن جمال الدين سرعان ما توسم في تلميذه
ما يبشر بالنبوغ والامتيان ، فصرح أمام جمع من
مودعيه يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة ١٨٧٩
بكلمته المشهورة : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده
وكفى به لمصر عالماً » .

وشرع محمد عبده ، منذ سنة ١٨٧٦ ، في كتابة
المقالات الأخلاقية والاجتماعية ، داعياً فيها إلى حرية
الفكر وإلى الإصلاح المتزن الجريئ معاً . وبعد أن نال
شهادة العالمية من الأزهر في السنة التالية ، أصبح من
حقه أن يقوم بالتعليم ، فأخذ يلقي في الأزهر دروساً
في التوحيد والمنطق والأخلاق ، تميزت بطرافة المنهج
ووضوح العرض . وفي أواخر سنة ١٨٧٨ عين مدرساً

وكان أول عمل للشيخ محمد عبده في باريس هو أنه اشغل مع السيد جمال الدين بتأليف «جمعية العروة الوثقى». وقد وضع الشيخ صيغة ذلك العهد الجميل الذي ارتبط به أعضاء الجمعية. وهذا نصه :

« أقسم بالله العالم بالكل والجزئ ، والجلى والخفى ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الآخذ لكل جارحة بما اجتاحت ، لأحكم بكتاب الله في أعمالى وأخلاقى بلا تأويل ولا تضليل . . ولأجيب داعيه فيما دعا إليه ، ولا أتقاعد عن تليته في أمر ولا نهى ، ولأدعون لنصرته ، ولأقوم بها ما دمت حياً ؛ لا أفضل على الفوز بها مالاً ولا ولدأ .

أقسم بالله مالك روحى ومالى ، القايض على ناصيتى ، المصرف لإحساسى ووجدانى . الناصر لمن نصره . الخاذل لمن خذله ، لأبذل ما فى وسعى لإحياء الأخوة الإسلامية ، ولأنزلها منزلة الأبوة والبنوة الصحيحتين . ولأعرفها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى . وانتظم فى عقد من عقودها . ولأراعينها فى غيرهم من المسلمين . إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام . فأنى أبذل جهدى فى إبطال عمله المضر بالدين . وأخذ على نفسى فى أثره مثل ما آخذ فى المدافعة عن شخصى . »

ثم شرع هو وأستاذه بعد أن العدة لإنشاء جريدة لتكون لسان حال الجمعية ، و « للدفاع عن حقوق الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً ، وتنبية بعض الغافلين منهم لما فيه خيرهم . »

٢ — العروة الوثقى

(١) بشارت الدعوة إلى الثورة التحريرية :

من كان يظن أن جريدة أسبوعية صغيرة ، تطبع وتصدر باللغة العربية فى قلب العاصمة الفرنسية ، وتحرق فى -حجرة ضيقة- على سطح منزل من المنازل القائمة على

ولستطاع الشيخ المصلح أن يستعين بالجريدة الرسمية لبث مبادئ الوطنية فى نفوس المصريين ، مبيناً للناس أن فى الوطن من موجبات الحب ثلاثة أمور : « الأول لأنه السكن الذى فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية . . والثالث أنه موضع النسبة التى يعلم بها الإنسان ويعز أو يسفل وينذل . » وحث المصريين - حكومة وشعباً - على أن يتعاونوا على الخير . وعلى أن يتوخوا المنفعة العامة فى أعمالهم . ووجه النقد إلى عيوب بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، فذم الإسراف والتبذير ، وبين مساوئ تعدد الزوجات ، وحمل على الرشوة والمحسوبية ، والإهمال والتكاسل .

وكانت جهود الشيخ ومعاونيه فى الصحافة العربية باعثاً لنهضة أدبية واجتماعية فى أساليب الكتابة والتحرير . ونسار الشيخ فى تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجباً حينئذ أن ترى صاحب عمامة أزهري ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربها على الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

وقامت ثورة عراقى ، ولم يكن محمد عبده فى أول الأمر مشايعاً لها . لأعتقاده أنها تعبر عن مطالب عسكرية بحتة . ولكنه حين رأى تطور الأحداث سارع إلى شد أزر العراقيين ، حتى صار أحد الرؤوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . ولما أخذت نيران الثورة باحتلال الإنجليز لمصر . حوكم العراقيون . وصدر الحكم على محمد عبده بالنفى ثلاث سنين . فرحل إلى سوريا سنة ١٨٨٣ ، ولم تطل إقامته بها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به فى باريس ، فلبى الدعوة : وهبط أرض فرنسا لأول مرة فى مستهل سنة ١٨٨٤ .

أو سياسى فى هذا الشرق إلا وهذا الكتاب من بعض
مصادره .

حقاً إن للعبرية قدرة عجيبة على اختراق حجب
الزمان ، واستشفاف سير التاريخ . والسيد الأفغانى
والإمام محمد عبده قد استطاعا أن يخلفا لأبناء هذا الجيل
صفحات نفروها ، فيخيل إلينا أنها كتبت فى أيامنا هذه
مع أنه قد مضى على كتابتها أكثر من ثمانين سنة .

(ب) أهداف العروة الوثقى :

صحت عزيمه الأفغانى ومحمد عبده على إصدار
« العروة الوثقى » فى أوروبا سنة ١٨٨٤ . وفى رسالة
من باريس بعث بها الشيخ محمد عبده فى ١١ من
أبريل من تلك السنة إلى صديقه الشاعر الإنجليزى
« ولفرد بلنت » مؤلف كتاب « التاريخ السرى لاحتلال
الإنجليز لمصر » ، نرى الشيخ المصرى يلخص أهداف
« العروة الوثقى » فى أمرين :

١- صون استقلال الشعوب الشرقية من عدوان
الدول الغربية .

٢- وإقلاق بال الحكومة الإنجليزية ، حتى ترجع
عن أعمالها المثيرة لخواطر العرب والمسلمين .

والواقع أن من تأمل صفحات هذه الجريدة وجدها
تفنن فى أساليب التآليب على الاستعمار الغربى ، وتحذير
الشرقيين من الوقوع فى حباله ، حتى أنها تلجأ أحياناً
إلى رواية بعض الأساطير تقريباً للفكرة ، وعندئذ
يتضح مقصدها من الرواية . مثال ذلك أسطورة
« الهيكل العظيم » الذى اشتهر عنه أنه يصرح كل من
أوى إليه : فكان ذلك نذيراً بالخطر لكل من يقترب
منه ، حتى تشجع رجل يائس واقتحم بابه متحدياً
الموت . ولما توسطه لم يجد شيئاً مما توهم الناس ، وإنما
سمع أصواتاً مزعجة ، كلها وعيد وتهديد وتخويف
وتهويل . ولكن الرجل لم يأبه لذلك ومضى فى طريقه

مقربة من ميدان « المادلين » بباريس ، وترسل مرأى إلى
الأقطار الشرقية ، خشية أن ترمقها العيون وكأنها
إحدى المحرمات أو المهربات ! من كان يصدق أن
هذه الجريدة ، ذات الموارد المادية المحدودة ، تستطيع
بمقالاتها الثورية المثيرة ، ونداءاتها الوطنية المشتعلة ،
أن تقلق بال الحكومة البريطانية ، حتى أنها سعت لمنع
دخولها إلى الهند ومصر وسوريا والسودان ، وحملت
مجلس النظار المصرى - برياسة نوبار باشا الأرمنى -
على إصدار قرار بمصادرة أعداد الجريدة ، وفرض
غرامة مالية على كل من تسول له نفسه أن يقرأها ؟

هذه الجريدة هى « العروة الوثقى » . وليس
بعجيب أن يكون هذا شأنها فى نظر الإنجليز ، وهم
يعرفون أن مديرها السيد جمال الدين الأفغانى ، ورئيس
تحريرها الشيخ محمد عبده . وليس بعجيب كذلك أن
يكون للعروة الوثقى ذلك الأثر العميق فى نفوس
قرائها ، وقد كانت أول جريدة عربية تصدر فى
أوروبا عقب الاحتلال البريطانى لمصر .

وعلى الرغم من أن أجل الجريدة كان قصيراً
بسبب ما اتخذته الحكومة البريطانية من تدابير شديدة
لعرقلة أعمالها ، فقد استطاعت أن تترك آثاراً بعيدة
فى أبناء الشرق عموماً ، وفى أبناء العروبة خصوصاً :
حببت إليهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الوطنية ،
وأحييت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية ، وزكت
فى نفوسهم أخلاق الرجال .

و « العروة الوثقى » التى لم يظهر منها إلا ثمانية
عشر عدداً ، قد جمعت فى كتاب هو اليوم سجل حافل
لتاريخ الثورة التحريرية التى قادها هذان الزعميان
الشرقيان ، وبقيت صفحات الكتاب منذ أواخر القرن
التاسع عشر حتى يومنا هذا مصدراً يشع بروحيهما
الكبيرين ، حتى أنه ما من مفكر اجتماعى أو دينى

« السلطنة » ، ومظاهر الفخفة ! « بل قد يطلبون المعونة من الأجنبي على أبناء أمتهم استبقاءً لذلك الشبح البالي والنعم الزائل » .

٣ - نصوص من العروة الوثقى

بحلولي في هذا المقام أن أقول أنني منذ ربع قرن من الزمان ، قد درجت على معاودة النظر ، من حين إلى حين ، في صفحات العروة الوثقى ، وكأنني أسمع حين أقروها صوت الزعيمين الكبيرين ، فيذهب في الفكر مذاهب شتى ، وأنخيل تارة أنهما يوجهان الخطاب إلى أبناء الشرق المنقسمين على أنفسهم ، وتارة أخرى إلى الذين ارتضوا أن يكونوا عملاء للاستعمار الغربي البغيض . ولتستمع الآن إلى مقتطفات مما كتبه « العروة الوثقى » تحدث قراءها عن الوحدة والسيادة ، والدفاع عن الوطن ، والخيانة ، والاستعمار ، والرجوع إلى الدين ، والقضاء والقدر ، والجن ، والشرف ، والأمة وسلطة الحاكم المستبد ، ونحن نقدمها نماذج حية رائعة من الأدب السياسي الرصين الذي يعالج شئوننا الاجتماعية العامة بروح إنساني عميق :

(أ) الوحدة والسيادة :

« أمران خطيران تستلزمهما ضرورات الحياة ، وتحث عليهما مبادئ التربية ، وترشد إليهما تعاليم الدين ، وهما النزوع إلى الوحدة والسعي إلى السيادة : ويقدر ما يرسخ هذان الأمران في الأمة تكون عزيزة الجانب موفورة الكرامة مستعدة للبقاء .

« الوحدة تواصل وتقارب يحدثه شعور كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها . وهذا الشعور هو ما يبعث كل واحد على التفكير في أحوال أمته ، فيجعل جزءاً من وقته للبحث فيما يرجع إليها بالشرف والرفعة وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة . ولا يكون همه بالنظر في صالح أمته أقل من همه بالنظر في أحواله

إلى آخر الهيكل رابط الجأش ، فإذا اللعبة تنكشف : ينحل الطلسم ، وينشق الجدار ، ويتفتح الكنز ، ويحمل الرجل منه ما شاء بغير حساب . ويعلم حينئذ حقيقة حجبها عن الناس « حرب الأعصاب » وهي أن هلاك من هلك قبله ممن دخلوا الهيكل ، إنما كان بالفرع من تلك الأصوات المتوعدة والأخطار المتوهمة ! وتعقب « العروة » على تلك الأسطورة فتقول : « وبريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوي إليه المغرورون إذا أوحشت نفوسهم ظلمات السياسة ، فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام . وكم هلك بين جدران « الهيكل البريطاني » من لا مريرة لهم ولا ثبات لجأشهم ! وأخشى أن يسوق اليأس إلى ذلك الهيكل رجلاً قوي المريرة ، مزدرياً للحياة الذليلة ، فما تكون إلا هنية حتى يصعد فيها صوت اليأس فينقض الجدار ، وينحل هذا الطلسم الأعظم » .

ولم تقف العروة عند حد التحذير من السياسة الاستعمارية الغربية ، بل دأبت على التنديد بالزعماء والحكام في الشرق الذين غفلوا عن مراعى هذه السياسة فكانوا أعوانها في بلادهم ، قالت : « فكان التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكأن المحن لا تربهم ، مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين : في ماضيهم وحاضرهم ، إنما يملكون البلاد بأيدي سكانها : يرى الأمير ، أو الزعيم الشرقي ، النازلة في أرض جاره . فيظن أن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها . . مثل الشرقيين في ذلك مثل الأغنام ، تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تغنى ، وسائر القطيع في غفلة غما يحرق » . .

كذلك حملت العروة على ذلك الفريق من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبي ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قائمين من ذلك كله بألقاب « الإمارة » وأسماء

كاشفاً عن حكم الله ، وعدّ الخروج عليه مروقاً من الدين :

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة العروبة — كل هذه صفات كامنة في نفوسكم . ولكن دهاكم ما ألفاكم عما يوحى به الدين في قلوبكم ، وأذهلكم أزماناً عن سماع صوت الحق ينادىكم بين جوانحكم ، فسيهتوم وما غويتم ، وزلتم وما ضلتم ، ولكنكم حرتم ونهت . فثلكم مثل جواب المجاهيل من الأرض في الليالي المظلمة : كل يطلب عوناً وهو معه لا يهتدى إليه ! »

(ب) إيقاظ الوعي لمقاومة الاستعمار (١) :

« قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم في سرهم بالضعفاء حتى أذهلهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عملها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها . بل زعموا أنه يمكن استهلاك ألجم الغفر في النزر اليسير ، وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث في الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فزت في سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبتها . لم تجز في زمن من الأزمان إخماء أمة تماثلها في العدد . وإن بلغت القوة أقصى ما يمثله الخيال . »

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، وانتمت خلاصها ، ولن تعد عند الطلب رشاداً . »

(١) نشر هذا في « العروة » بعد احتلال الانجليز لمصر .

الخاصة . ثم لا يكون فكره في ذلك فكراً عقيماً ، قصاراه أن يدور على الألسنة ، ويجري مع الخيال ، بل يكون استبصاراً واعياً تتبعه عزيمة قوية يصدر عنها عمل بناء يثابر على استكمالها بقدر ما في طاقته .

« وأما السعي لإعلاء كلمة الحق وتثبيت سيادة الأمة فلا نجد آية من آيات الكتاب العربي المبين إلا وهي داعية إليه جاهرة بمطالبة المؤمنين بالجد فيه ، حاضرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه . »

ولا ريب أن هذا الوعي القوي المتمثل في الشعور بالوحدة والسيادة منبث عن الوعي الإنساني الذي يجعل المواطنين « محسون أن شأن الأمة في المكان الأول من الاعتبار ، وأن الشئون الخاصة في المنزلة الثانية منه ، ويجعلهم لا يقفون فيما يحسون عند جلب المصالح الموقوتة ودرء المفسدات الحاضرة » ، بل يملكون أبصارهم إلى مستقبل الأمة في أوسع آفاقه ، ويعملون على صيانة حياتها كأعز ما تكون ودائع السلف الصالحين عند الخلف الأبرار .

« وإذا تصفحنا تاريخ الشعوب في وجودها وفنائها وجدنا هذه سنة الله في الجماعات البشرية : حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تمكنها من السيادة . وما انحط شأن قوم وما هبطوا عن مكانهم إلا عند لحوم بما في أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم ، ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبيلة إلا بعد ما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق ، فأورسهم ذلاً طويلاً وعذاباً وببلا يسلمهم إن عاجلاً أو آجلاً إلى فناء محتوم . »

« إن هذين الأمرين ، الوحدة والسيادة ، ركنان شديدان من أركان الإسلام . وقد بلغت مكانة الوحدة في الشريعة الإسلامية أسمى درجة في الرعاية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور

« إن مجاوزة الحد في الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرع ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا حركة فكرية في أغلب أنحاء المشرق في هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحلل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء في أصقاعه يتفكرون في جعل القوى المتفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . . .

« بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصاً في المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم ، خصوصاً من جراء هذه الحوادث التي بذرت بنورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوى المطامع فيها . . .

« الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا تحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين . فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكارات الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زئيراً ، بل نغيراً عاماً . »

(ج) خائن الوطن : عميل الأعداء :

بعد أن نددت « العروة » بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالة الأجني ،

ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائلة ، قالت : « لست نعتي بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بثمان نخس - وكل ثمن تباع به البلاد فهو نخس - بل خائن الوطن من يكون سيباً في خطوة بخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قديماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن في أي لباس ظهر ، وعلى أي وجه انقلب . .

« القادر على فكر يديه ، وتدبير يديه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ، وإنما العار الذي لا يححوه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدي العدو من نواصبيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة في نفع وقى ، فيكونون باحثين عن حشفيهم بظلفهم . . . »

(د) الدفاع عن الوطن واجب طبيعي :

« المدافعة عن الوطن أمر طبيعي وفرض معيشي ، يكاتف في دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يثني عليهم في أدائه . » وقالت في هذا المعنى أيضاً : « إن لأبناء الأمة العربية يقيناً بما جاء في دينهم . ولكن أليس على صاحب الإيمان بدين أن يقوم بما فرض الله عليه في ذلك الدين ؟ لا ريبة في أن المؤمن يسمه أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً . وأي صدق نظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق في العمل ؟ هل يود العربي أن يعمر ألف سنة في الذل والهوان ، وهو يعلم أن ازدرائه للحياة الذليلة هو دليل الإيمان الراسخ ؟ أنرضى ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يحترم شريعتنا ، ولا يعترف لنا بحق ، ولا يراعي ذمة ولا عهداً

(هـ) أسوة للشرقيين : الحزم والعزم :

« إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترقون في طلبه ، وعلو الهمة فيهم يجعل لديهم كل صعب سهلاً ، وكل بعيد قريباً : يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ، وقد بلغوا من محبة المجد حداً لا يروونه غذاء لأرواحهم فقط بل علوه من مادة النماء لأبدانهم . ولهذا ترى الرجل منهم محبوب فيافي أفريقيا ، ويتشم جبال سيبيريا ، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة ، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً ، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش ، ويتنازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه في جميع أوصافهم ، وهو في كل وقت يقع بين أنياب المنية منهم ، ثم يخلص بما يقتلر عليه من الوسائل . كل هذا يحتمله طلباً لشرف يكسبه لذاته ، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته .

« ومن هؤلاء ، بل من أحزمهم وأصلبهم صديقنا الهمام البطل الشهير المستر «أوكل» أحد نواب البرلمان الأيرلندي . . ومنهم رجال من عطاء الفرنساويين الأحرار ذهبوا إلى مثل مقصده ، وتوسلوا بمثل وسائله ورجاؤنا أن يكون في هؤلاء أسوة للشرقيين : فلا تقعدهم الأوهام الباطلة ، ولا تنهمم الأحلام الكاذبة . ولقد كان لهم في أسلافهم أسوة حسنة ، ولكن من الأسف نحتاج في تذكيرهم بما لهم من سابق المجد إلى ذكر أحوال الحاضرين من غيرهم ، والله الأمر من قبل ومن بعد .

(و) «القضاء والقدر» لا يعني «الجبر» أو سلب الاختيار :

مضت سنة الله في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية ، فما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد ، فإنما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها . . ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فيتبعها عقائد ومبركات أخرى ، ثم تظهر على البدن بأعمال تلائم

بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلينا منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء وطنه . .

« إن الملوعين بحب الحياة يقضونها من خوف الدل في ذل ، ويعيشون من خوف الفقر في فقر ، ويتجرعون مرارة الموت في كل لحظة خوفاً من الموت : لا الإيمان بالله يسوقهم إلى مرضاة الله ، ولا الحماسة الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بني الإنسان . .

« كل هذه الرزايا التي حلت بأقطارنا ، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفنا ببلاتها ورامينا بسهامها ، إلا افتراقنا وتدابرننا ، والتقاطع الذي نهانا الله عنه في قوله : «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات» .

« هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق ، وهل كان يلمع سيف العلوان في وجوهنا ، وهل كنا نصلي نيران الأعداء لو أننا آدينا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التي تطمئن قلوبنا بذكرها وهي كلمة الله العليا ؟ . . أترضون العبودية للأجانب بعد سيادتكم ؟ وماذا تبغون من الحياة إن كانت في ذل وإهانة وفقر وفاقة ، وشقاء دائم ، بين علو غاشم ؟ أنطمثتون وأنتم بين أجنبي حاكم ، وبغيض شامت ، يرميكم بضعف العقول ونقص الاستعداد ، ويحكم عليكم بأن محالاً عليكم أن تصيروا أمة في عداد الأمم ؟ »

« هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة ؟ وأملاكنا ممزقة ، ثم لا نبدي حركة ، ولا نجتمع على كلمة ، وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله ؟

« لا والله ، إن المخلصين في إيمانهم ، الواثقين بوعد الله في نصر من ينصر الله ، ذلك الوعد الثابت في قوله : «إن تنصروا الله ينصركم» — لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم . إن المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله إلا بالوحدة والوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين .

أثرها في النفس ؛ ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال إذا عرضت على الأنفس في تعليم أو تبليغ ، شرع يقع فيها الاشتباه على السامع ، فلتبس عليه بما ليس من قبيلها أو تصادف عنده بعض الصفات الرديئة أو الاعتقادات الباطلة ، فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه ؛ وفي كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف أثرها ، وربما تتبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ في الفهم ، أو على خبث الاستعداد ، فنشأ عنها أعمال غير صالحة ، وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ، ولا كيف يصرفه اعتقاده ؛ والمغرور بالظواهر يظن أن تلك الأعمال إنما نشأت من الاعتقاد بذلك الأصل وتلك القاعدة ؛ ومن مثل هذا الانحراف في الفهم وقع التحريف والتبديل في بعض أصول الأديان غالباً ، وكثيراً ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأ لفساد الطباع وقبائح الأعمال ؛ حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك ، وبئس المصير . وهذا ما يحمل بعض من لا خبرة لهم على الطعن في دين من الأديان أو عقيدة من العقائد الحققة ، استناداً إلى أعمال بعض السذج المنتسبين إلى الدين أو العقيدة .

من ذلك عقيدة القضاء والقدر التي تعد من أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحققة : كثر فيها لفظ المغفلين من الإفرنج وظنوا بها الظنون ، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الحمة والقوة وحكمت فيهم الضعف والضعفة ، ورموا المسلمين بصفات ، ونسبوا إليهم أطواراً ، ثم حصروا عليها في الاعتقاد بالقدر . فقالوا : إن للمسلمين في فقر وفاقة وتأخر في القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم ؛ وقد فشا فيهم فساد الأخلاق ، فكثرت الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض ، وتفرقت كلمتهم ، وجعلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبلية ، وغفلوا عما يضرهم وما ينفعهم ؛ وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم

لا ينافسون غيرهم في فضيلة . ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصر في إلحاق الضرر به ، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى ، رضوا بكل عارض ، واستعدوا لقبول كل حادث ، وركنوا إلى السكون في كسور بيوتهم ، يسرحون في مرعاهم ، ثم يعودون إلى مأواهم : الأمراء فيهم يقطعون أزمئتهم في اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات ، وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم ولا يؤدون منها شيئاً . يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم إسرافاً وتبذيراً ، نفقاتهم واسعة ، ولكن لا يخل في حسابها شيء يعود على ملتهم بالمنفعة ، يتخاذلون ويتنافرون ، وينوطون المصالح العمومية بمصالحهم الخصوصية . قرب تنافر بين أميرين يضيع أمة كاملة ، كل منهما يخلد صاحبه ويستعدي عليه جاره ، فيجد الأجنبي فيهما قوة فانية وضعفاً قاتلاً ، فينال من بلادهما ما لا يكلفه عدداً ولا عدة . شملهم الخوف وعمهم الجبن والخور ، يفزعون من الهمس ، ويألمون من اللمس . قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة ، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم . . وإذا أصاب قوماً من إخوانهم مصيبة أو عدت عليهم عادية لا يسعون في تخفيف مصائبهم ولا ينبعثون لمناصرتهم ، ولا توجد فيهم جمعيات ملية كبيرة لا جهرية ولا سرية ، يكون من مقاصدهما إحياء الغيرة ، وتنبيه الحمية ، ومساعدة الضعفاء ، وحفظ الحق من بغى الأقوياء وتسلط الغرياء .

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار ، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية ، وحكموا بأن المسلمين لو داوموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ، ولن ينالوا عزاً ولن يعيدوا مجدداً ، ولا يأخذون بحق ولا يدفعون قديداً ، ولا ينهضون

بثقوبة سلطان أو تأييد ملك ، ولا يزال بهم الضعف يفعل في نفوسهم . . حتى يؤدي بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفنى بعضهم بعضاً بالمنازعات الخاصة وما يسلم من أيدى بعضهم بحصده الأجانب .

واعتقد أولئك الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة في الهواء ، تقلبها الرياح كيفما تميل . ومتى رسخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى وتمحى من خواطرهم داعية السعى والكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم .

هكذا ظننت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعفاء العقول في المشرق . ولست أخشى أن أقول : كذب الظان وأخطأه الوهم وبطل الزاعم . لا يوجد مسلم في هذا الوقت، من سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختياري ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية والنواهي الربانية الداعية إلى كل خير ، الهادية إلى كل فلاح . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي ، وبه تم الحكمة والعدل .

الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه في الزمان ، وأنه لا يرى

من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم . وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . .

الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة واليسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التي توجف لها قلوب الأسود وتنشق منها مرائر الثور ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكار والمقارعة الأهوال ، ويحلبها بحل الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلي عن نضرة الحياة : كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

الذي يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله بصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما يتفق من ماله في تعزيز الحق وتشديد المحد ، على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ ورجاؤنا في الراغبين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم لتخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضي الله عنهم كالشيخ الغزالي وأمثاله من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل . وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ونهتد ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . فتلك حجة المارقين الخائدين عن الصراط المستقيم .

(ز) الجبن مصدر الرذائل الاجتماعية :

« ماذا يقعد بالنفوس عن العمل ؟ وماذا ينحدر بها في مزالق الزلل ؟ إذا ردت المسببات إلى أسبابها ، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها ، وجدنا لهذا علة هي أم العلل : الجبن .

الجبن هو الذي أوهم دعائم الممالك فهدم بناءها . هو الذي قطع روابط الأمم فحل نظامها . هو الذي أوهم عزائم الملوك فانقلبت عروشهم . هو الذي يسهل على النفوس احتمال الذلة ، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل .

ماذا تحمل الخائنين على الخيانة في الحروب الوطنية ؟ أليس هو الجبن ؟ ماذا يبسط أيدي الأدياء لدنيئة الارتشاء ؟ أليس هو الجبن ؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل ، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت ، وهو علة الجبن . سهل عليك أن تعتبر هذا في الكذب والنفاق وسائر أنواع الأمراض المفسدة لمعيشة الإنسان . الجبن عار على كل ذي فطرة إنسانية خصوصاً الذين يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر . . .

ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة - الجبن - فانها أشد الموانع عن أداء ما يرضى الله . . . يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان ، وامتنحن الله به قلوب المعاندين . . . الإقدام في سبيل الحق ، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أول سمة يتسم بها المؤمنون : لم يكتف الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتكف الأيدي ، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون ، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح في إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهي ، بل عده الركن الوحيد الذي لا يعتد بغيره عند فقد .

لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامي وبين الجبن في قلب واحد . كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ، ويصور الإقدام ، وأن عماده الإخلاص لله والتخلي عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه .

المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلا إحدى الحسنين ، إما أن يعيش سيداً عزيزاً ، وإما أن يموت مقرباً سعيداً وتصدق روحه إلى أعلى عليين . . . من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد - صلعم - فقد غش نفسه وغرر بعقله ، ولعب به هوسه وهو ليس من الإيمان في شيء . .

(ح) الشرف وحقيقته :

« كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف في تشييد القصور ، والتعالى في البنيان ، وزخرفة الخواطر والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد وركوب العربات .

فئة أخرى تتوهم أن الشرف في لبس الفاخر من الثياب ، والتزين بألوان الألبسة وأنواعها ، والتحنى بحلى الجواهر الثمينة ، مرصعة بالأحجار الكريمة ، كالألماس والياقوت والزمرد ونحوها .

فئة تتخيل الشرف في الألقاب والرتب ، كالكليك والباشا ، أو في الوسامات المعروفة بالنياشين ، وعلو أسماها : كالأول من الصنف الفلاني ، والثاني من الدرجة الفلانية .

حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه وينهب ثروة أقاربه وذويه أو بني ملته ومواطنيه ليشيد بما يصيب من السحت قصرأ . . . ويقم حراساً من الممالك ، وخقراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجداً أبدياً . . . ونجد الآخر يذهب في الكسب أشنع مما يذهب الأول ،

ليكتسب برفع الثياب ، ويتزين بأجمل الخلى . .
 ويعبر عن حاله هذا بلفظ الشرف ، ويتوهم أنه
 وصل الحقيقة من معناه . ومنهم ثالث يسهر ليله
 ويقطع نهاره بالفكر في وسيلة ينال بها لقباً من تلك
 الألقاب ، أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ،
 وسواء عنده الوسائل يطلبها أيّاً كان نوعها ، وإن
 أفضت إلى خراب بلاده أو لإذلال أمته أو تمزيق ملته :
 وعنده أنه رقى الدروة من معنى الشرف !

نحن نرى هذه الأوهام قائمة مقام الحقائق في أذهان
 كثير من الناس ، ولكن لا نفلها طمست عين الحق
 فيهم حتى عموا عن إدراك خطتهم وانحرفهم عن
 الصواب في وهمهم : ماذا يجد من نفسه المباهى بقصوره
 وولدانه وحواره ؟ ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها
 أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التي هي أعز لديه من
 جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع
 ما حصله فهو أجنبي عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة
 العناء في تحصيله ؟ . . ماذا يشعر به المفاخر بحيله ولباسه
 إذا تجرد منه وخلوا بنفسه ، إن لم يكن لذاته حلية من
 الفضيلة وزينة من الكمال ، ألا يكون هو وعراة الفقراء
 سواء ؟ ألا يجد من سره عند المفارقة أنه يجول مع
 الغايات وربات الخلدور في ميدان واحد ؟ ماذا يتصور
 الزاهى برتبته ، المعجب بوسامه ، إن لم يكن قبل وسعته
 أو الصعود لرتبته على حال تجل أو كمال يجعل ؟ أليس
 يشعر أنه لو سلب الوسام أو نزع عنه الوشاح ، يعود
 إلى منزلته من الاحتقار ؟ فإن نال الكرامة عند بعض
 السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيماً للقب
 لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع
 الزوال يل رسماً ظاهراً لا يحس بواطن القلوب ؟ . .

إذا ذكر الإسكندر الأكبر هل يخطر بالبال إن
 كان له قصر أو لا ؟ أى أبله يطلب سيرة نابليون الأول
 في آثار قصر كان يسكنه أو في خرق ثياب كان

يلبسها ؟ وهل بلغ عظماء العالم ما بلغوا من مقامات
 الشرف بعد ما شيدوا وزينوا وترفعوا وتنعموا ، أم كان
 جميع ما ينالون من ذلك بعد أن يسودوا ويفتحوا
 ويقبلوا ويأخذوا بالنواصي ؟

خدع قوم بالأحلام وغرهم الأوهام ، ففرطوا
 في شئون بلادهم ، وباعوا مجدها الشامخ بتلك الأسماء
 التي لا مسمى لها ، وزعموا وإن لم تطاوعهم ضمائرهم
 أنهم رقا من مكانة الشرف وإن كان خاصاً بهم بعد
 ما علموا أن الرتب والنياشين جاوزت حدها ، ونالها
 غير أهلها . فلو أنهم أصغوا لما تحذسهم به سرائرهم ،
 ورمقوا بأبصارهم ما يحيط بهم ، لعلموا أنهم في أخس
 المنازل وأبعد المزاجر ، وأدركوا خطأهم في معنى
 الشرف وجورهم عن جادة الصواب في طلبه .

لو أحسوا بما رزئت به أوطانهم ، وما لصق من
 الذل والعار بذرايرهم ، لطحروا الوشاحات ونسوا
 الوسامات ، ولبسوا أثواب الحداد ، ونفروا خفافاً
 وثقالاً لطلب الشرف الحقيقي .

الشرف بهاء للشخص . . ومشرق ذلك البهاء عمل
 يأتيه صاحبه ، يكون له أثر حسن في أمته أو بني ملته ،
 أو في النوع الإنساني عامة ، كإنقاذ من تهلكة ، أو
 كشف الجهالة ، أو تنبيه لطلب حق سلب ، أو تذكير
 بمجد سبق ، أو لإنهاض من عثرة ، أو لإيقاظ من غفلة ،
 أو لإرشاد لخير يعم ، أو تخليص من شر يعم ، أو تهذيب
 أخلاق ، أو تثقيف عقول ، أو جمع كلمة وتجديد
 رابطة ، أو إعادة قوة وانتشال من ضعف ، أو إيقاد
 حمية : من أتى عملاً من الأعمال له أثر من هذه الآثار
 فهو الشريف وإن كان يسكن الخصاص والأكواخ ،
 ويلبس الدلوq والأسهال ، ويقتات نبات البر . .
 ويضرب في كل واد ويتردد بين الرنى والوهاد . . له
 من روحه قصور شاهقة وغرفات شائقة وجبال باهر
 ونور زاهر . . إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل

الصالح يرفعه إلى أعلى عليين ؛ حياة طيبة في القلوب ، وعزة مشرقة في جبهة الرمان . .

هكذا تمتح العناية الإلهية هذه الكرامة لصاحب العمل الشريف ما دام حياً . فإذا غابت شمسُه عن أفق هذا العالم لم تحجب أشعة ضيائه التي فاضت منه على نجوم هاديات وبدور منيرات . نعم إنه يموت ويتوارى خلف حجاب العدم بحسبه ، ولكنه قائم في الأفئدة ، شاهد على الألسنة ، حتى يرزق عند ربه . ونعمت الحياة حياته ، ولئلا هذا فليعمل العاملون .

(ط) الأمة وساطة الحاكم المستبد :

« إن الأمة التي ليس لها في شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار في مصالحها ، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية ، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد ، لإرادته قانون ، ومشيئته نظام ، يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير ، فتعتورها السعادة والشقاء ، ويتداولها العلم والجهل ، ويتبادل عليها الغنى والفقر . . وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال ، خيرها وشرها ، فهو تابع لحال الحاكم ، فإن كان حاكمها عالماً حازماً ، أصيل الرأي ، على المهمة ، رفيع المقصد ، قويم الطبع ، ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ، ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواباً للتفنن في الصنائع والحذق في جميع لوازم الحياة ، وبعث في أفراد المحكومين روح الشرف والنخوة ، وحملهم على التحلي بالمزايا الشريفة من الشجاعة والشجاعة ، وإباء الضيم ، والأنفة من الذل . . وتقدم بهم إلى كل وجه من وجوه الخير .

وإن كان حاكمها جاهلاً سىء الطبع ، سافل المهمة ، شرهاً ، مغتلاً ، جباناً ، ضعيف الرأي ، خسيس النفس ، معوج الطبيعة — أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران ، وضرب على نواظرها غشاوات

الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وحاد في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواباً للعدوان ، فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويغلب اليأس ، فتعتمد إليها أنظار الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها في أجشاء الأمة .

عند ذلك إن كان في الأمة رمق من الحياة ، وبقيت فيها بقية منها وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل الرأي وأرباب المهمة من أفرادها ، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة ، فقيمها وينقطع الأمل من العلاج ، وبادروا إلى قطع هذا العضو قبل أن يسرى فسادُه إلى جميع البدن فيمزقه وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، وجددوا لهم بنية صحيحة ، سالمة من الآفات : « استبدلوا الخبيث بالطيب » . وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة ، وتركت شئونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء ، فأُنذر بها بمحض العبودية ، وعناء الذلة ، ووصمة العار بين الأمم ، جزاءً على ما فرطوا في أمورهم ، وما ربك بظلام للعبيد .

(ي) الإصلاح الجواني : الرجوع إلى الدين :

« ارسل ففكرك إلى نشأة الأمة التي خملت بعد النباهة ، وضعفت بعد القوة ، واسترقت بعد السيادة ، وضيمت بعد المنعة ، وتبين أسباب نهوضها الأول ، حتى تبين مضارب الخلل وجراثيم العلل ، فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض هم أحادها . . وصعد بها إلى مكانة تشرع منها على رعوس الأمم ، وتسوسهم وهي في مقامها بدقيق حكمها ، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم ، باعث على الألفة ، داع إلى المحبة ، مذك للنفوس ، مطهر للقلوب من أدران الخسائس ، منور للعقل بإشراق الحق من مطالع

قضاياها ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبادئ الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .

فإن كانت هذه شرعتها ، فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من أطراح تلك الأصول ، وحدث بدع ليست منها في شيء ، أقامها المعتقلون مقام تلك الأصول الثابتة ، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله ، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ ، فتكون هذه المخادعات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذي تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها .

فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران العبرة ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة إليه وفي زواياها نور خفي من محبته ، فلا يحتاج القائم بأحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفثها في جميع الأرواح لأقرب وقت . فإذا قاموا لشئونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني .

ومن طلب لإصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً ، وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الأمة إلا انحساراً ولا يكسبها إلا تفساً .

إن الأصول الدينية الحققة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة الاتحاد واتلاف الشمل ، وتفضيل

الشرف على لذة الحياة ، وتبعها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعارف ، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية . إن عجبت من قولي هذا ، فإن عجبني من عجبك أشد : هل تسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الحمجية والشتات ، وإتيان الدنيا والمنكرات ؟ حتى إذا جاءها الدين فوجدوها وقواها ، وهذبها ونور عقولها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت على العالم ، وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف ، وبعد أن كانت عقول أبنائها في غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها ، نهتها شريعته وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ، ونقلوا إلى ديارهم طب بقرط وجالينوس ، وهندسة إقليدس ، وهيئة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين في شيء من هذا ، وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيته في التمسك بأصول دينها .

٤ - خلاصة الدعوة وآثارها

وخلاصة الثورة التحريرية الكبرى التي حملت « العروة الوثقى » لوامها في ربوع الشرق الإسلامي ، هي الدعوة إلى وحدة شرقية عامة تكفل للأمم الشرق حريتها وسيادتها ، وإيقاظ الوعي القومي في كل أمة ، حتى تجتمع كلمتها ، ويكون أمرها بيدها ، ويكون حكامها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كافأته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الذات أو حب المنفعة أقصته وأنكرته .

والحق أن هذا الوعي القومي الذي تدعو « العروة الوثقى » إليه منبعث من الوعي الإنساني الأخلاق ، الذي يناصر حرية الإرادة ، ويحمل على الجبر وسلب الاختيار ، ويبعث النفوس على الشجاعة والاقدام واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وبذل كل عزيز في سبيل الفكرة والمبدأ والعقيدة ، وهذا الوعي الإنساني

الأخلاق هو الذي يحمل المصلح على توجيه النقد
اللاذع إلى عيوب المجتمع في عصره ، وللى الدعوة إلى
تحرير الفكر من قيد التقليد إطلاقاً ، لأن « المقلدين من
كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ
وكوى لتطرق الأعداء إليها . . بل يكونون بما أفعمت
أفئدتهم من تعظيم الدين قلدوهم واحتقار من لم يكن على
مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم ، يذلونهم ويحتقرون
أمرهم ، ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت . وإن بقي
في بعض رجال الأمة بقية من الشم أو نزوع إلى معالي
الهمم انصبوا عليه ، وأرغموا من أنفه ، حتى يعمى
أثر الشهامة ونحمد حرارة الغيرة ، ويصير أولئك
المقلدون طلائع لجيوش الغالبين » .

ولم تكن الجامعة التي كانت تنشدها « العروة »
في أواخر القرن الماضي هي « الجامعة الإسلامية » كما
توهم بعض الكتاب الغربيين ، إنما هي « الجامعة
الشرقية » ، وهي في نظرنا جامعة المستقبل ، ونحسب
أننا سائرون اليوم في طريقها سيراً حثيثاً ، والفضل في
ذلك ليقظة أهل الوعي من أحرارنا الثائرين .
وعندنا أن أثر « العروة الوثقى » واضح في الحركة
الفكرية التجديدية التي آذنت بأن توثق ثمارها دانيات في
مختلف الأرجاء ، على نحو ما يشاهد في هذه الأيام من
قيادة بلادنا العربية لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية
والآسيوية . وإن النصر في هذا المجال - بإذن الله -
لقريب مبين .

جامعة
علاء الدين

